L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur

69e ANNEE (7e Série)
No 13. — 26 MARS 1959

A propos d'une « INTRODUCTION A L'ŒCUMENISME »

Il s'agit de l'ouvrage du P. Maurice VILLAIN, *Introduction à l'Œcuménisme,* (15 × 21, 264 p., 780 fr.) publié dans la collection « Eglise vivante », chez Casterman.

En 1957 (p. 223-224), l'*Ami* présentait à ses lecteurs la biographie de l'abbé Couturier, par Maurice Villain : « L'un des résultats de cette biographie, lisons-nous dans l'Avant-Propos de l'*Introduction à l'Œcuménisme,* c'est « qu'on nous réclama un autre livre où, de façon constructive, serait exposé le problème œcuménique dans ses principaux développements et sa situation actuelle; un livre d'études, certes, mais aussi, précisait-on, un livre d'expérience, qui pourrait servir de guide à la fois au théologien dans le dialogue, au prêtre dans les incidences œcuméniques de son ministère pastoral, au laïc cultivé (de foi adulte) dans son comportement vis-à-vis de ses frères chrétiens, et qui serait pour tous une source d'émulation spirituelle » (p. 9).

I

Cette *Introduction* ne saurait prétendre à une tâche aussi lourde : néanmoins on a voulu y « garder une ligne de pensée et d'action mise à l'épreuve d'une longue expérience ».

Une première partie relate « les grandes étapes du mouvement œcuménique » depuis 1910 et particulièrement depuis la fondation du Conseil mondial des Eglises (1948). Jusqu'à cette date, ce fut une période pour ainsi dire de tâtonnements. Mais depuis l'Assemblée d'Amsterdam, et après la conférence de Lund et l'Assemblée d'Evanston, le dynamisme du Conseil œcuménique des Eglises s'est affirmé de plus en plus. L'amplitude du mouvement peut même apporter un danger sérieux pour l'Eglise catholique elle-même :

> Jamais le Conseil de Genève n'a eu à l'endroit de l'Eglise catholique le moindre geste inamical et rien dans ses principes constitutifs ne lui fait échec ; il n'en est pas moins vrai cependant que le complexe anti-romain demeure vigoureux chez les protestants, surtout dans les zones missionnaires. Nous arrivons, semble-t-il, à un tournant décisif où il faut à tout prix éviter que ne se dresse, en face de Rome, un bloc de 400 millions de chrétiens de caractère anti-catholique. Cette crainte, qui n'a rien de chimérique, s'évanouira dans la mesure où, de part et d'autre, l'angoisse de l'unité se fera plus ardente, que l'on prendra une conscience plus profonde et plus nette de la tâche œcuménique et que l'on agira en conséquence... (p. 61).

Que faire ?

Tout d'abord « connaître nos frères chrétiens ». C'est la seconde partie de l'ouvrage. Les connaître, grâce à une méthode d'approches spirituelles : ne retenant que les faits essentiels, il faut les regarder de l'intérieur, chercher à pénétrer la mentalité que ces faits supposent, et par là s'efforcer d'aller jusqu'aux constantes dogmatiques.

Chez les *protestants* de nos jours, il y a lieu, à ce point de vue, de noter quatre éléments principaux qui distinguent leur physionomie : la redécouverte du dogme, un besoin impérieux de l'Eglise-communauté, une restauration de la liturgie, un retour à une vie spirituelle disciplinée. Ce sont là des points de départ utiles à un dialogue fructueux.

Dans *l'anglicanisme,* où l'on peut relever cinq tendances différentes, un mouvement de compréhension mutuelle semble se dessiner entre ces différentes « Eglises ». Sous la poussée de l'œcuménisme, elles tendent à l'unification. En ne considérant que les deux pôles extrêmes, il semble que le mouvement de la Haute Eglise tend à se muer en « catholicisme évangélique » ; que, dans la Basse Eglise, où cependant la situation est moins nette, l'évangélisme, éclairé par les études bibliques, ne redoute plus autant qu'auparavant d'accueillir les valeurs « catholiques » de la Haute Eglise.

A ceux qui connaissent la mentalité des Eglises orientales, les « approches spirituelles de l'orthodoxie » n'apprendront rien de bien nouveau. Trois points cependant retiendront plus spécialement l'attention du catholique romain : la connaissance que l'Eglise orthodoxe a d'elle-même ; sa conscience que l'autorité émane de l'Esprit-Saint qui est en elle et se traduit par la « conciliarité » ; son aptitude à révéler la beauté du mystère divin dans une liturgie somptueuse (p. 124).

Trois conclusions de cette seconde partie esquissent la mesure de nos possibilités d'ouverture à nos frères séparés :

> L'approche spirituelle du protestantisme nous force à mettre l'accent sur la transcendance de Dieu et la gratuité du salut, en retrouvant ces deux pôles dans une lecture familière de la Bible. Style biblique, simplicité, liberté, telles sont les notes retenues de ce contact.
>
> L'approche de l'anglicanisme est une sorte de pèlerinage aux sources : la Bible, les Pères, la Liturgie ; la Bible lue dans le *consensus* des Pères et priée dans l'encadrement du cycle liturgique. Quel stimulant pour nous qui revenons actuellement à cette grande « didascalie » !
>
> Quant au regard sur l'orthodoxie — la plus proche de nous par sa structure « catholique », quoique la plus lointaine peut-être par sa mentalité — comme il

est instructif ! Il nous a découvert, en effet, une voie royale dans ses caractères essentiels : contemplation et réalisme mystique ; — saisie du mystère de l'Incarnation en ce qu'il a de plus évangélique : le Christ des béatitudes ; — saisie du mystère de la Rédemption en ce qu'il a de plus grandiose : le Christ en majesté sur la Croix, drapé comme un monarque et les yeux grands ouverts ; — intégration dans la piété la plus populaire de ces grands sommets que sont la Transfiguration et l'Ascension ; — dévotion noble et sans mièvrerie à la Mère du Sauveur jamais séparée de son Fils ; — sens du sacré qui va du sacrement à l'icône et de l'icône au plus infime des êtres créés (p. 125-126).

* *

Malgré ces approches spirituelles, le « mystère » de l'unité chrétienne demeure entier. Abordons-le avec l'A. dans la troisième partie de l'ouvrage.

L'unité ? Comment la réaliser quand on considère les impasses auxquelles aboutissent les positions protestante et catholique :

Le protestant dira : « Liberté » (et c'était le titre du premier pamphlet de Luther : « De la liberté chrétienne »), et le catholique répondra : « Soumission à l'Eglise ».

Le protestant dira : *Bible*, lue dans l'inspiration personnelle qui vient de l'Esprit ; et le catholique, sans en disconvenir, d'ajouter : *Tradition, dogme, obéissance au Magistère.*

Le protestant dira : *Sacerdoce universel*, c'est-à-dire : tous les baptisés sont prêtres et il n'y a pas de caste sacerdotale ; et le catholique de reprendre : sans doute, il y a un sacerdoce baptismal dont tous les chrétiens sont nantis ; mais il y a aussi, sur un plan différent, un *sacerdoce ministériel* qui est celui des prêtres. Ceux-ci sont ordonnés par les évêques, dont le collège succède, par la chaine de l'imposition des mains, à celui des Douze, et le pape, chef des évêques, a hérité des pouvoirs de Pierre, chef des Apôtres.

Le protestant dira : *présence réelle* (spirituelle) du Christ dans l'Eucharistie, mais dans l'instant seulement de la réception du pain que je mange avec foi à la Sainte Cène. *Présence réelle par transsubstantiation*, renchérit le catholique, qui s'agenouille devant le tabernacle et suit la procession du Saint-Sacrement.

Honneur à la Vierge et aux Saints, ces chefs-d'œuvre de Dieu qui ont répondu à la grâce du Christ en eux, continuera le catholique ; *intercession de la Vierge et des Saints*, pour le pécheur que je suis, afin que moi aussi je réponde à la grâce. Non pas, corrige le protestant, mais : *Salut tout gratuit et sans intermédiaire, hormis le seul Médiateur, Christ ; à Lui seul honneur et gloire !* (p. 142-143).

On pourrait prolonger ces parallèles, les appliquer aux autres confessions chrétiennes par rapport au catholicisme. Au terme de tels dialogues, le problème de l'unité chrétienne apparaît comme une utopie.

Comment sortir de l'impasse ?

Dépassons les *problèmes*, répond l'auteur, et allons au *mystère*.

Ce mystère, c'est le Christ, c'est la volonté du Christ pour l'unité de tous les chrétiens, cette unité pour laquelle il est mort et ne cesse de prier pour qu'elle se refasse de la manière qu'il voudra. Se réunir ainsi dans le Christ-Priant lui-même, c'est supprimer l'obstacle à l'unité « et, dans la mesure où des masses de plus en plus nombreuses prieraient en cette manière et dans le même temps, l'heure du miracle serait avancée » (p. 148). Il faut donc aborder l'Unité chrétienne, « non plus au niveau des concepts dogmatiques — ceux-ci sont un aboutissement et non un point de départ — mais au niveau du Christ-Priant..., non plus *d'abord* comme un problème qui sollicite les seules ressources de l'esprit, mais comme un mystère donné d'en-haut, qui déborde ses énonciations et qui requiert incessamment une approche spirituelle » (p. 149).

Allons plus loin : pour se rapprocher de ses frères séparés, le catholique ne pourra sans doute se dispenser d'admettre intégralement les dogmes de l'Eglise romaine ; mais,

en même temps il doit établir une hiérarchie de valeurs entre les propositions dogmatiques, les mettre en équilibre pyramidal, les ordonner les unes par rapport aux autres selon leur relation au mystère de la Trinité, et pratiquement au Christ, Fils du Dieu vivant, qui en est le résumé et l'axe, sinon le sommet... Cette synthèse... ne contredira fondamentalement aucune des valeurs chrétiennes authentiques reconnues par les autres confessions, même si l'on se heurte, ici et là, à des expressions différentes.

Mais il y a plus : elle intègrera parfaitement les affirmations de base que la Réforme, à ses débuts, eut le souci de mettre en évidence alors qu'elles avaient été obscurcies par le moyen âge décadent et qu'elles le sont encore hélas ! trop souvent dans les manifestations d'un certain catholicisme populaire. Ces affirmations fondamentales, les voici : la Transcendance de Dieu ; le sens de la grâce et du salut gratuit ; la justification par la foi en Jésus-Christ notre unique Médiateur et Sauveur ; la nécessité d'une connaissance familière des Saintes Ecritures qui se traduise pour le prêtre, par une prédication authentiquement biblique ; un style de vie, dans la communauté, d'où soit banni le pharisaïsme et qui respire la liberté chrétienne, ce véritable esprit du message de Jésus (p. 154-155).

Pourquoi parler de prédication « authentiquement biblique » ? C'est que, si, selon nous, l'Eglise domine l'Ecriture en ce sens (seulement) qu'elle la lit officiellement, il n'en est pas moins vrai — et l'on oublie trop souvent de l'enseigner — que l'Ecriture reste elle-même juge des développements dogmatiques. Ceux-ci, en effet, ne sont qu'une réflexion de l'Eglise, assistée de l'Esprit, sur le message biblique. S'ils ne sont pas nécessairement « extraits » de l'Ecriture, ils demeurent cohérents avec elle dans l'analogie de la foi et ne laissent pas de l'éclairer singulièrement. La difficulté très aiguë soulevée par le problème « Ecriture-Tradition » s'éclaire peu à peu dans les cercles œcuméniques ; disons seulement ici qu'elle s'atténuera dans la mesure où nos frères protestants retrouveront l'Eglise-Communauté et, avec elle, la richesse des yeux de l'Epouse (p. 156-157).

Ces considérations avaient amené l'A. a relever certaines anomalies d'une dévotion mal équilibrée, même à l'égard de la Sainte Vierge. Et, sur ce point, il ne peut qu'être approuvé : mais de plus, il croit pouvoir marquer « quelques déficiences théologiques » à surveiller dans notre comportement catholique. Ces « déficiences » n'ont pas toutes la même importance. Quelques exemples : *la dévotion à la Sainte Famille,* dont la piété populaire s'est emparée pour mettre le rôle du Christ sur le même plan que celui de sa Mère ou de saint Joseph ; « *Jésus, Marie, Joseph, assistez-moi...* » Sans doute, Jésus donne le salut et ne nous assiste pas. Mais Jésus n'a-t-il pas assisté S. Joseph à

l'heure de la mort ? Grief vraiment de peu d'importance.

— Autre exemple : une dévotion mariale s'adressant à la Vierge comme à Jésus pour obtenir d'elle des grâces de salut. Les formules peuvent sans doute être quelque peu répréhensibles ; il suffira de les corriger.

— Troisième exemple : un climat de pélagianisme pratique, quand on demande au Saint-Esprit la grâce qui nous *aide* à faire notre salut. Ici, nous sommes moins d'accord avec l'auteur. Sans doute l'œuvre du salut est tout entier l'œuvre de la grâce. Mais, ce principe une fois affirmé contre le pélagianisme et le semi-pélagianisme, il n'est pas moins vrai que notre libre arbitre a besoin de l'aide du Saint-Esprit et de la grâce divine tant pour acquiescer à la grâce qui justifie, que pour persévérer dans la justice. Sans recourir au concile de Trente qui enseigne expressément cette doctrine, il suffit de se référer aux conciles qui ont anathématisé le pélagianisme et le semi-pélagianisme pour y trouver l'affirmation de cette « aide » de la grâce divine. Voir concile de Carthage de 418, can. 3 ; *Indiculus gratiæ*, c. X, XII ; II[e] concile d'Orange, c. VI, X et finale. Dans ces textes, dirigés précisément contre le pélagianisme, il n'est pas question d'affirmer que nous puissions, dans l'ordre du salut poser le moindre acte surnaturel sans la grâce de Dieu ; mais, *aidés* de cette grâce — grâce *adjuvante*, disent les théologiens — nous le pouvons. Ne sacrifions pas cette terminologie consacrée pour paraître accéder au *sola fide* des protestants. Et continuons à faire réciter aux enfants de nos paroisses la réponse 164 du Catéchisme national : « La grâce actuelle est un secours passager que Dieu nous donne *pour nous aider* à faire le bien et à éviter le mal ».

— Au sujet de *la messe*, une critique se termine par une phrase assez équivoque, d'où semble éliminé, tout au moins par prétérition, le caractère sacrificiel et propitiatoire de la messe : « Si, à la messe, l'Eglise (ou le célébrant) a un rôle à jouer, ce ne peut être *que pour* ratifier l'hommage total que le Verbe a fait à son Père sur la Croix et qu'il prolonge, par la Messe, dans son corps mystique » (p. 164). Est-ce une approximation d'un article de la Confession d'Augsbourg : « La messe n'est pas un sacrifice, ni une oblation pour nos péchés ; elle est seulement la commémoraison du sacrifice accompli sur la croix » ?

— Le langage eucharistique, dit-on encore, emprunte parfois des formules discutables (par ex. : « porter le Bon Dieu » ; Jésus est *sous* l'hostie, *dans* l'hostie). Il faut le reconnaître simplement encore que, cependant, S. Thomas d'Aquin n'a pas hésité à écrire : « *Manet Christus totus* SUB *utraque specie.* »

— Enfin, si certains chrétiens peu instruits font de leurs prières une sorte de marchandage avec Dieu, il est facile de corriger ce calcul trop humain ; accorder, de plus, que nos fidèles prennent parfois les sacrements pour des rites magiques, c'est concéder trop bénévolement un fondement très discutable à une calomnie protestante ou une interprétation péjorative à l'*ex opere operato* du concile de Trente.

* *

Nous abordons maintenant la quatrième partie de l'ouvrage, où l'on s'efforce de tracer une esquisse de l' « œcuménisme technique ». Le résumé du ch. II : « recherche d'une théologie œcuménique », complètera notre exposé de la position adoptée par l'A. Cette recherche comporte trois étapes :

D'abord, *sauver tout ce qu'il y a de valable dans la position* des réformateurs.

« L'enseignement classique catholique condamne purement et simplement une doctrine par référence aux anathèmes du concile de Trente, sans égard aux conditions historiques et psychologiques dans lesquelles cette doctrine a apparu. Tandis que le concile, dans la rédaction de ses anathèmes, isolait les propositions erronées hors des contingences historiques (après que la réflexion de l'Eglise eût porté le dogme à un point de maturation que les Réformateurs assurément n'avaient pas connu), les théologiens, depuis lors, sans précautions aucunes, appliquèrent ces anathèmes aux personnes (à Luther, Calvin, Zwingli, etc...) laissant planer sur les personnes une terrible réputation de perversité (morale, intellectuelle et même mentale), sans laisser soupçonner que d'authentiques expériences religieuses et tout un concours de circonstances pouvaient excuser leur attitude et leur sécession » (p. 202-203).

Il faudra ensuite : « *Chercher à exposer notre doctrine de façon constructive et non plus en opposition.* » Peut-être pourrait-on traduire : Surveiller les tendances déformantes des théologiens héritiers de la Contre-Réforme :

Les thèses des manuels, qui ont formé de multiples générations de prêtres, étaient ordonnées et stylisées dans le sens des anathèmes du concile et dirigées contre l'axe Luther-Calvin-Zwingli. A chaque anathème on opposait un contre-anathème, qui était la thèse à soutenir et sur quoi l'on concentrait tous ses efforts. Mais comme tous les anathèmes (ou presque tous) étaient des points *périphériques* (et non pas centraux), il s'ensuivait que l'ensemble de la doctrine se trouvait lui-même déporté vers ces points périphériques, et par là même décentré. Ainsi nos manuels, base des catéchismes, souffraient de ce gauchissement. L'obstination à poursuivre Luther sur sa théorie du salut (comprise aujourd'hui de façon plus sereine) imprimait à notre théologie du salut un caractère anthropocentrique (un moralisme) bien éloigné de la grande tradition patristique ; le traité de la Grâce se décentrait sur les disputes concernant la « grâce actuelle » ; l'ecclésiologie, sur les questions de hiérarchie et d'infaillibilité, etc. Ce n'était pas la faute du Magistère en tant que tel, mais des théologiens braqués dans leur polémique et mésusant — il faut bien aussi l'avouer — de la méthode d'autorité.

Les auteurs, c'est un fait regrettable, semblaient avoir un besoin incoercible d'autorité conciliaire ; quand ils n'en avaient pas à leur disposition tout leur effort allait à *justifier* (par satisfaction apologétique) les propositions du Magistère. De là, ce décentrement auquel j'ai fait allusion ; de là cette disproportion des dogmes *secondaires* qui, en fait ne sont que protecteurs des dogmes *centraux* ; de là, enfin, ces « coups de pouce théologiques » dans l'exégèse biblique et cette impression de tricherie que donnaient nos manuels aux gens de l'extérieur qui les ouvraient sans prévention (p. 204-205).

En troisième lieu, *la théologie œcuménique sera un travail de synthèse.* Travail en commun avec nos frères séparés, à base de prière en commun et « dans le Christ-Priant ». Cette théologie sera à la fois *théologie du minimum*, mais utilisant au maximum le *principe des équivalences.*

Théologie du minimum, non en ce sens, certes, qu'on doive oublier qu'au delà du domaine de la foi stricte il y a une marge de conclusions qui s'imposent au chrétien.

Mais l'expérience prouve assez que ces conclusions *déductives* seront inassimilables à nos frères séparés du fait que leur axe de regard par rapport à la révélation est différent du nôtre. Ce sont, en effet, des déductions *rationnelles* à partir d'un dogme dûment établi : elles dépassent par hypothèse l'analogie de la foi, tandis que le processus du dialogue consiste à induire le dogme à partir des sources bibliques, dans l'*analogie de la foi* ; ainsi les deux mouvements ne se rejoignent pas... (p. 206).

Théologie utilisant au maximum le principe des équivalences :

Lorsque l'Eglise... définit un dogme, elle entend bien que sa définition détermine authentiquement un « donné » de la foi. Elle ne peut empêcher pourtant que son expression appartienne à un certain système de pensée qui, comme tel, n'a pas de valeur absolue et ne sera jamais irremplaçable. Certes, il y a des termes dogmatiques qui ont acquis une valeur aussi universelle que possible ; ainsi les mots de *nature*, *personne*, *consubstantiel* : ne pourrait-on cependant, absolument parlant, exprimer la Trinité et l'Incarnation dans une autre structure de pensée ; et certaines catégories d'intelligences, très éloignées de nos concepts gréco-latins, ne le requerront-elles pas un jour ? En tout cas, d'autres formes sont plus contingentes. Le terme de « transsubstantiation », par exemple, est un « contenant » qui exprime le mode de présence sacramentelle du Christ en fonction de la théorie de la substance et des accidents ; expression authentique du dogme, mais non pas canonisation de la théorie philosophique qui le véhicule. Si commode soit-il, le « contenant » ne s'impose pas en toute rigueur ; le « donné révélé » pourra toujours en être dépouillé et coulé dans un autre, et il n'est pas interdit de penser qu'un jour viendra où l'Eglise sanctionnera une formule nouvelle, fonction d'une métaphysique plus récente qui aura fait ses preuves et acquis une suffisante universalité (p. 206-207).

Au niveau moyen de l'expérience courante, pour présenter une théologie vraiment œcuménique, « il ne reste à notre disposition, ajoute-t-on, qu'une seule voie, la voie biblique, *semblablement utilisée* ». Ces derniers mots sont importants, car le passage de l'exégèse à la théologie reste malaisé, puisqu'il n'est pas identique des deux côtés : il est plus complexe chez nous, catholiques, que chez nos frères réformés. Sans doute,

nous sommes certains qu'il n'y a pas de contradiction entre l'exégèse et le magistère de l'Eglise, mais nous devons avouer qu'il n'est pas toujours facile de les accorder. Entre les deux, il y a tout l'apport de la vie de l'Eglise (des siècles de prière liturgique, de contemplation, de réflexion théologique), il y a des oppositions polémiques à liquider, il y a ces problèmes concrets de notre temps que la théologie classique n'a pas encore assimilés...

Que fait le magistère ? Il objective le dogme ; il présente le mystère du salut en catégories juridiques, à la différence de la Bible qui le présente en catégories historiques, prophétiques, eschatologiques. Et que fait la théologie systématique (ou scolastique) ? Elle continue l'objectivation et la renforce. La « *ratio* » qu'elle y introduit est une faculté d'explication, de démonstration. Elle fait, à propos de chaque concept dogmatique, une « *venatio definitionis* » (une recherche = chasse de définition) ; ainsi arrive-t-elle à des notions d' « union hypostatique », de « péché originel », de « grâce », de « sacrements », de « don du Saint-Esprit », d' « infaillibilité », etc., en procédant par genre prochain et différence spécifique, selon les lois de la logique d'Aristote et en utilisant *in divinis* le langage du « sens commun ». Puis, à partir de ces définitions, elle déduit, articule, synthétise : c'est le triomphe de la *ratio*, laquelle, sub *lumine fidei*, construit une sphère théologique sans fissure. Du moins, on a parfois l'impression qu'il en est ainsi (p. 209-210).

Le processus dogmatique a suivi, en réalité, une voie différente : l'Eglise a réfléchi sur sa croyance à partir de sa prière liturgique, et c'est par une réflexion intérieure qu'elle a déterminé le sens du message dont elle a le dépôt et aussi par un réflexe de défense dans les crises qu'elle a traversées. Ainsi elle ne doute pas qu'il n'y ait continuité entre l'Ecriture et les propositions de son Magistère : il faut insister sur ce point.

Mais la prévalence de la méthode rationnelle en certaines synthèses scolastiques peu attentives au donné biblique rebute à tout jamais le réformé qui cherche à s'y instruire de théologie catholique ; et quand il s'avise de consulter les manuels qui, en ce siècle, ont formé la majorité des prêtres, cette impression le poursuit que la Bible n'y a été utilisée trop souvent que pour fournir la preuve de théorèmes théologiques... Il ne suffit donc pas de bien connaître la Bible pour offrir au protestant un axe de travail commun où il puisse s'insérer ; il faut encore renoncer méthodologiquement à cette voie d'objectivation, de déduction, de systématisation (dont je ne méconnais pas pour autant les services qu'elle a rendus)... La foi du réformé n'est pas une suite d'énonciations, mais l'adhésion à une personne : Jésus-Christ. Il ne saisit que très difficilement (autant dire, point du tout) la théologie rationnelle, essentialiste ; il hérite d'une autre manière d'aborder le mystère chrétien, qui est celle de Luther après avoir été celle de S. Augustin, puis, à des degrés divers, de S. Bonaventure, de Pascal, de Kierkegaard : sa position est « existentielle ».

C'est pourquoi nous voilà forcés d'entrer simplement avec lui dans le courant de la Bible, sans chercher à justifier les thèses. Nous épuiserons ensemble les progrès de l'exégèse pour déterminer le sens littéral et le sens spirituel... Et nous ferons ensemble une longue route dans le courant de l'Histoire du salut... Dans le processus du dialogue (les énonciations du Magistère) ne nous serviront pas de théorèmes à démontrer, mais seulement de normes et de stimulants pour creuser sans cesse davantage le fleuve de la Révélation, tel que la réflexion de l'Eglise nous le découvre (p. 210-211).

Ainsi, estime l'A., nous serons en tendance vers une unité, « non pas seulement de « points fondamentaux », mais de plénitude organique ». Une compréhension mutuelle parfaite entre catholiques et chrétiens protestants se produira... quand Dieu voudra.

II

C'est à dessein que l'on a donné ici de larges extraits des pensées maîtresses de l'*Introduction à l'Œcuménisme*. Les lecteurs pourront ainsi juger avec objectivité des qualités et des déficiences d'un ouvrage, dont l'influence peut être considérable sur les rapports entre catholiques et protestants (car c'est surtout de ceux-ci qu'il est question tout au long de la troisième et de la quatrième partie), mais aussi sur la formation de la mentalité catholique en matière de dogme et de théologie.

On ne peut qu'admirer sans réserve la délicatesse et la prudence de l'A., quand il s'agit de créer un climat favorable au dialogue œcuménique. Il n'ignore rien des difficultés qui peuvent surgir en raison des angles différents sous lesquels le problème chrétien est envisagé de part et d'autre. Il indique la voie à suivre pour résorber, dans la mesure du possible, les antinomies de fait qui devraient peu à peu s'estomper et disparaître grâce à une charité réciproque et un désir sincère d'unité dans le Christ. Le chapitre qui clôt le livre, « le dialogue œcuménique » est significatif à cet égard : déjà le dialogue œcuménique a rapproché catholiques et protestants, tout en respectant des points de vue différents, dans la question Ecriture-Tradition, la différence d'optique dans le problème christologique. En ecclésiologie, certains protestants se rapprochent de nous en revendiquant pour l'Eglise non seulement des « fonctions » mais une réelle « médiation instrumentale ». Nous sommes encore loin de l'unité dans la foi, mais il y a là un commencement de compréhension mutuelle. Quant à la justification de l'homme pécheur, relevons une indication qui, pour n'être peut-être pas pleinement satisfaisante, pourrait peut-être cependant être utilement retenue :

> C'est sortir du cadre paulinien, semble-t-il, que de considérer la nature dans son état statique, alors qu'elle est essentiellement dynamique, relation à Dieu, qui est principe et fin de tout homme. C'est donc sur le plan de la *personne* que le dialogue doit être repris en bonne méthode œcuménique ; et si nous avons à cœur de faire entendre ce que dit le concile de Trente sur la justification, c'est en cette perspective, la seule intelligible à nos frères séparés, qu'il nous faut essayer une transposition. Voudra-t-on nous croire si nous affirmons que, dans ces conditions, il est possible d'entamer le chapitre des œuvres, dont incontestablement « Dieu exige le témoignage » (expression typiquement calviniste) ; de faire saisir que l'œuvre ne s'additionne pas à la foi, mais reste intégralement dans la mouvance du Christ qui donne le vouloir et le faire ? Si nous procédons autrement, il est à craindre que l'interlocuteur — parce qu'il ne nous aura pas suffisamment compris — ne ramène toujours sur notre route le mot de pélagianisme dont nous voulons à tout prix nous délivrer (p. 221-222).

Ainsi donc, sous cet aspect, avec un théologien romain, qualifié pour parler d'œcuménisme, nous disons très volontiers que l'auteur de l'*Introduction*

> est très sympathique, car il déborde de charité et d'enthousiasme. On le lit avec un intérêt constant. Nos frères séparés aimeront ces pages où ne se trouve aucun mot qui puisse les blesser et où sont pleinement reconnues les valeurs chrétiennes qu'ils ont conservées. Les catholiques y trouveront un ardent appel en faveur de la recherche de l'unité chrétienne et ils y apprendront l'importance de l'œcuménisme contemporain. L'auteur, tout consacré à l'unionisme, prodigue renseignements et conseils précieux, de sorte que son livre sera utilement consulté. (*Unitas*, éd. française, bibliographie du numéro de janvier-février 1959).

Sera utilement consulté... ajoutons (et cela avec le P. Villain lui-même) par des « prêtres capables de participer à une rencontre technique » (p. 213), et ces prêtres ne sont pas nombreux. Mais il est possible, il est même certain que l'*Introduction* sera lue par des débutants en théologie, et avec d'autant plus d'avidité, que, parmi les jeunes, beaucoup aiment la nouveauté et les affirmations plus ou moins en marge des positions classiques. Et, à ce point de vue, il est à redouter que la lecture de l'*Introduction*, soit, pour bien des jeunes prêtres et des séminaristes, quelque peu dangereuse.

N'insistons pas sur les remarques déjà faites sur « les déficiences à surveiller dans notre comportement catholique », et venons-en immédiatement à celles que suggèrent deux attitudes doctrinales préconisées par le P. Villain : « Chercher à exposer notre doctrine de façon constructive et non plus en opposition » ; et encore: « Faire un travail de synthèse en utilisant au maximum le principe des équivalences ». Nous avons analysé plus haut ces deux attitudes.

Dans la première, on accuse les théologiens héritiers de la Contre-Réforme de céder à des « tendances déformantes » en s'attachant à la défense des anathèmes tridentins, lesquels, assure-t-on, ne constituent que des points « périphériques », nous éloignant de la grande tradition patristique. Ainsi le traité de la grâce se décentre sur les disputes concernant la grâce actuelle ; et l'ecclésiologie se réfugie dans les questions de hiérarchie et d'infaillibilité ! Et cela, parce que l'on est « braqué » dans une attitude de polémique et d'apologétique. On aboutit ainsi à méconnaître la disproportion des dogmes « secondaires » par rapport aux dogmes « centraux ».

Nous verrons plus loin ce qu'est le « dogme central ». Pour l'instant on peut se demander dans quelle mesure le jeune prêtre, le séminariste interprètera, à coup sûr défavorablement pour la théologie qu'il aura apprise ou qu'on lui enseigne encore, ces attaques non déguisées contre l'enseignement classique. Il ne nous appartient pas de défendre les « manuels » critiqués : ceux que nous connaissons répondent aux conditions posées par le Code (can. 1365, 1366) en vue de la formation des clercs. Il ne saurait être question d'une formation intéressant directement le dialogue œcuménique. Cette formation, destinée à une élite, ne saurait être envisagée qu'indirectement dans nos séminaires, mais elle ne peut y être approfondie. Quant aux études spécialisées, leurs auteurs ont toujours la conscience d'être objectifs et souvent ils ont pu montrer que le protestantisme trouve, sur plus d'un point, son explication dans une déviation doctrinale où bien des causes étrangères à l'Ecriture, à la Tradition, et même au « Moyen Age décadent » ont exercé leur influence. On comprend par là que le directeur d'*Unitas* ait pu avoir cette vive réaction :

> Je pense qu'il ne faut pas donner un sens péjoratif au noble mot d'apologétique et qu'on ne peut exclure l'apologétique elle-même du champ de l'œcuménisme. Le Père Villain dans son livre défend les protestants et les orthodoxes contre certaines interprétations des catholiques : pourquoi devrions-nous nous interdire de défendre notre mère la sainte Eglise ou sa doctrine, quand il y a lieu de le faire ? Et il y a lieu, quand nous parlons aux non catholiques.

Nous n'en sommes pas encore au reproche le plus sérieux qui puisse être fait à l'attitude doctrinale préconisée. On veut, en effet, — sans ou-

blier les conclusions qui s'imposent au chrétien — faire abstraction de ces conclusions déductives, inassimilables aux non-catholiques, dit-on, parce qu'elles sont le résultat d'une déduction rationnelle, tandis que le dialogue œcuménique consiste à *induire* le dogme des sources bibliques. Par le principe des équivalences, on suggère de plus, qu'il serait possible et souhaitable d'abandonner les formules dogmatiques les plus consacrées, à plus forte raison d'autres formules plus contingentes, la « transsubstantiation » par exemple, pour adopter des formules nouvelles en fonction d'une métaphysique plus récente.

On ne peut s'empêcher, à ce sujet, de relire l'encyclique *Humani generis.* Le P. Villain nous pardonnera de citer ce passage qui aurait dû le faire réfléchir :

« Certains entendent réduire le plus possible la signification des dogmes, libérer le dogme lui-même de la manière de s'exprimer en usage dans l'Eglise depuis longtemps et des concepts philosophiques en vigueur chez les Docteurs catholiques, pour retourner dans l'exposition de la doctrine catholique aux expressions employées par la Sainte Ecriture et par les Pères. Ils espèrent ainsi que le dogme, dépouillé des éléments qu'ils appellent extrinsèques à la révélation, puisse être avec fruit comparé aux opinions dogmatiques de ceux qui sont séparés de l'unité de l'Eglise ; ce qui permettrait d'arriver petit à petit à l'assimilation du dogme catholique et des idées des dissidents... Ils ne jugent pas absurde, mais au contraire absolument nécessaire que la théologie, selon les diverses philosophies dont au cours des temps elle se sert, comme d'instruments, substitue de nouvelles notions aux anciennes, de telle sorte que sous des modes divers ou même dans une certaine mesure opposés, mais équivalents selon eux, elle exprime de manière humaine les mêmes vérités divines. »

Le pape montre quel relativisme dogmatique est sous-jacent à une telle théorie et réplique :

« Il n'est personne qui ne voie que les expressions employées, soit dans les classes, soit par le magistère de l'Église, pour exprimer ces notions peuvent être améliorées et perfectionnées ; on sait d'ailleurs que l'Eglise n'a pas constamment employé les mêmes termes. Il est clair également que l'Eglise ne peut se lier à n'importe quel système philosophique, dont le règne dure peu de temps ; mais (c'est nous qui soulignons) *les expressions qui durant plusieurs siècles furent établies du consentement commun des Docteurs catholiques pour arriver à quelque intelligence du dogme, ne reposent assurément pas sur un fondement si fragile. Elles reposent, en effet, sur des principes et des notions déduites de la véritable connaissance des choses créées ; dans la déduction de ces connaissances, la vérité révélée a éclairé comme une étoile l'esprit humain, par le moyen de l'Eglise. C'est pourquoi il n'y a pas à s'étonner si certaines de ces notions, non seulement ont été employées dans les conciles œcuméniques, mais en ont reçu une telle sanction qu'il n'est pas permis de s'en éloigner.* » (Ed. de la Bonne Presse, p. 8-9).

* *

Il n'y a qu'un moyen, dit-on, de présenter une théologie vraiment œcuménique, c'est « la voie biblique, semblablement utilisée chez les catholiques et chez les protestants ». Tandis que le magistère, et après lui la scolastique ont cherché, à partir des données scripturaires, à objectiver le dogme, à présenter le mystère du salut en catégories juridiques, le croyant protestant se réfère à la Bible qui se contente de présenter ce mystère en catégories historiques, prophétiques eschatologiques. Les deux points de vue risquent de s'opposer et de ne se jamais rencontrer. Si l'on veut donc engager un dialogue œcuménique profitable, le catholique doit simplement entrer avec le protestant dans le courant de la Bible, sans chercher à justifier ses thèses. Les définitions du magistère elles-mêmes n'ont pas à être démontrées ; elles serviront simplement de normes et de stimulants pour approfondir le sens du mystère révélé. Et, nous l'avons entendu, ce mystère, « c'est le Christ, c'est la volonté du Christ pour l'unité de tous les chrétiens... Il faut donc aborder l'Unité chrétienne non plus au niveau des concepts dogmatiques, mais au niveau du Christ-Priant, non plus d'abord comme un problème qui sollicite les seules ressources de l'esprit, mais comme un mystère donné d'en-haut, qui déborde ses énonciations et requiert incessamment une approche spirituelle » (p. 149). Finalement l'approche spirituelle se fera dans le Christ, qui est le résumé de toutes les affirmations fondamentales mises en évidence par la Réforme : « transcendance de Dieu, sens de la grâce et du salut gratuit, justification par la foi en Jésus-Christ notre unique Médiateur et Sauveur » (cf. p. 155).

N'avons-nous pas là un bel exemple de cet irénisme imprudent dont parle Pie XII dans *Humani generis ?* Si l'on veut fonder l'unité chrétienne sur une approche spirituelle dans le Christ, le catholique ne peut oublier que l'unité voulue par le Christ est celle de l'Eglise catholique romaine. Certains protestants l'ont bien compris et il suffira de rappeler cette phrase de M. O. Cullmann : « Si les catholiques prient, en tant que catholiques croyants, ils doivent nécessairement prier pour notre soumission à Rome » (*Catholiques et Protestants,* 1958).

* *

Avec l'autorisation de l'auteur, nous transcrivons ici quelques pages du R. P. Boyer, S. J., président de l'Association *Unitas :* elles résument bien l'attitude qui s'impose au catholique dans le mouvement œcuménique :

« Un mot résume tout ce que demande le milieu du labeur œcuménique : la charité, une charité fraternelle, patiente, désintéressée, qui puisse se regarder dans le miroir du chapitre treizième de la Première aux Corinthiens. Pour s'en pénétrer, on a plus que les raisons universelles, qui demandent au chrétien d'aimer tous les hommes. On a affaire avec des baptisés qui aiment et adorent le même Dieu que nous et le même Christ, qui n'ont pas choisi leur état de séparation, mais qui l'ont accepté comme un héritage estimé sacré, et qui de bonne foi par longue tradition voient le catholicisme tout autre qu'il n'est. Même s'ils nous détestaient, ils seraient nos frères : « Frère mauvais, disait S. Augustin aux donatistes, frère chicaneur, tu es mon frère. Tu dis comme moi : Notre Père qui êtes aux cieux. Nous disons la même chose : pourquoi ne sommes-nous pas dans l'u-

nité » ? (*Serm.* 357, n. 4, *P. L.*, XXXIX, 1585). Mais ils ne nous détestent pas. En ce demi-siècle, leur attitude a changé. Ils regrettent la division et recherchent l'union.

Dans une atmosphère de charité, on s'efforcera d'être juste, évitant d'excuser ce qu'il est arrivé aux catholiques de faire mal, comme d'exagérer ce en quoi les autres ont péché. Ce qu'on appelle avec raison les facteurs non théologiques de la désunion, nationalisme, sectarisme, rancœurs historiques, on s'efforcera de le réduire et de le supprimer. Une parfaite objectivité dans les rappels du passé comme dans l'exposé des doctrines que l'on discute est plus facile et comme naturelle quand l'intelligence est pénétrée de sympathie. Même si l'on doit émettre une sentence que l'on sait déplaire à l'adversaire, on ne le fera que pour lui être utile et en évitant de le blesser. Ainsi se créera un milieu spirituellement conditionné, où le dialogue sincère et profitable sera fréquent.

Venons aux facteurs de désunion qui dépendent des positions théologiques ou de traditions respectables. Il importe de distinguer ce qui est essentiel et ce qui ne l'est pas. Le catholicisme ne comporte pas seulement l'adhésion à des doctrines déterminées. Il est une vie qui s'exprime aussi dans le culte, la liturgie, le chant et dans toutes sortes de manifestations. Tout n'est pas de la même importance dans cet ensemble : il y a de l'obligatoire et du libre, de l'officiel et du privé, et je ne parle pas des exagérations et des abus. C'est dire que tout n'est pas immuable. Dans le domaine de l'accidentel, l'Eglise peut changer, comme en fait elle a changé. Elle laisse tomber tel usage, peut-être longtemps utile et aimé, pour en prendre un autre qui correspond mieux à des conditions nouvelles. Comme l'humanité, l'Eglise se meut. Il s'ensuit que l'œcuméniste catholique peut adresser à ses frères séparés deux sortes de discours, selon l'occasion. Tantôt il dira : « ce qui vous déplaît n'est qu'accessoire, ce n'est pas le catholicisme ; attachez-vous à l'essentiel » ; et tantôt il dira : « ce qui vous déplaît n'est pas immuable, cela pourra disparaître ».

On a même vu que des obstacles ont été supprimés dans le but de favoriser l'adhésion à l'Eglise. Pendant un temps, dans certains pays, celui qui venait à l'Eglise catholique devait abandonner sa langue liturgique et son rite pour se faire latin. Aujourd'hui et depuis longtemps, l'Eglise protège les rites non latins. Assez récemment, le Pape régnant a concédé à des ministres luthériens d'Allemagne de recevoir l'ordination sacerdotale, bien qu'ils fussent mariés. Tout cela autorise à demander aux chrétiens séparés de l'Eglise catholique romaine de regarder ce qui dans l'Eglise est essentiel et irréformable.

Mais cela, il faut le maintenir clairement et fermement. Il le faut pour l'intérêt même de l'œcuménisme, entendu comme recherche de l'unité. Ayant un jour un auditoire presque entièrement protestant, cette question me fut adressée : « Est-il pensable que l'Eglise romaine revienne jamais sur un de ses dogmes ? » Je répondis naturellement que c'était impensable, et mon interlocuteur conclut aussitôt, en bonne logique, que l'unité chrétienne ne pouvait être réalisée que par l'acceptation de la part de tous les chrétiens de tous les dogmes de la foi catholique. Si ce point est obscurci, des illusions persistent, qui entretiennent une fausse assurance et paralysent les recherches nécessaires. Or, il semble parfois que malgré les affirmations répétées du magistère, certains œcuménistes non catholiques rêvent d'un avenir où, par suite de changements lentement survenus, la doctrine catholique serait suffisamment atténuée ou transformée, ou même, si l'on veut, perfectionnée, pour être conciliable avec leurs propres positions fondamentales. Eh bien, non ! La doctrine catholique pourra être mieux expliquée, mieux présentée, mieux connue ; mais rien n'y sera changé, ni la suprématie et l'infaillibilité du successeur de saint Pierre, ni les privilèges définis de la Mère de Dieu, ni la présence réelle du Christ par la transsubstantiation dans l'Eucharistie, ni la valeur des indulgences, ni aucune des vérités qu'un catholique doit croire aujourd'hui. Si donc des chrétiens non catholiques sont convaincus d'une part que Jésus-Christ a voulu l'unité dans la foi de tous ses fidèles, et d'autre part que cette unité est impossible sans l'acceptation du dogme catholique, ils seront amenés à considérer ce dogme et peut-être alors découvriront-ils qu'il ne détruit pas ce qui leur semble vraiment chrétien dans leur croyance, mais que seulement il le complète.

Quand il est question de sa nature et de sa valeur, l'Eglise catholique ne peut accepter de se mettre sur le même plan que les autres confessions. Cela étonne protestants et « orthodoxes », et même quelques catholiques. On met en avant l'idée d'égalité et l'on dit : ce que l'Eglise prétend, toutes les églises le prétendent. Quand le meilleur coureur doit être désigné, tous les coureurs partent de la même ligne. Que l'Eglise catholique commence au niveau des autres et que de là elle montre sa supériorité. Par exemple, quand elle prie pour l'unité, qu'elle prie comme les autres, prête à accepter une autre unité que celle qu'elle croit posséder, ou du moins oubliant qu'elle la possède. — Ainsi parle-t-on. Mais il faut se garder d'un égalitarisme simpliste. En fait, non seulement l'Eglise catholique n'est pas égale aux autres confessions, mais elle ne peut supposer de l'être, et ne peut prier comme si elle l'était. Elle est tenue de témoigner pour elle-même. Elle ne peut faire aucun acte ni émettre aucune prière ou elle apparaîtrait n'être pas ce qu'elle est. Elle ne peut demander pour elle-même ce qu'elle possède par la volonté du Christ : ce serait méconnaître qu'elle le possède. Elle supplie Dieu de lui conserver et de lui accroître son unité ; mais elle ne lui demande pas de lui donner l'unité, puisqu'elle sait l'avoir reçue comme l'un des dons de ses épousailles. A aucun de ses membres il n'est permis d'agir autrement. Je puis faire bien des prières comme les protestants, demander comme eux, pour eux et pour moi, des grâces de sanctification ; mais je ne peux demander comme eux l'unité de l'Eglise ; car je dois entendre, moi, l'unité que mon Eglise leur communiquerait, tandis qu'ils ne peuvent avoir une telle intention, au moins de manière explicite...

On voit peut-être maintenant où doit se porter l'effort de l'œcuménisme catholique. Il est toujours soucieux de procurer le plus possible cette atmosphère de prière et de charité qui est la condition de toute action féconde. Il distingue et fait distinguer, dans les idées comme dans les actes, l'accidentel et l'essentiel. Surtout, il vise à faire progresser l'accord doctrinal. Ce ne peut être une utopie, puisque l'unité chrétienne est à cette condition et que le Seigneur veut cette unité. Dans la même occasion dont j'ai parlé plus haut, un de mes auditeurs protestants fit deux observations qui me semblent résumer ce que l'on peut dire pour légitimer un large espoir. Il dit d'abord à peu près ceci : « Puisque le Christ veut l'unité, et

qu'il est le maître de l'histoire, pourquoi désespérions-nous de l'unité ? » Il fit ensuite cette remarque, qui faisait réfléchir ceux qui opposent avec une assurance hâtive l'autorité de la Bible à celle de l'Eglise : « Il n'est pas aussi facile que beaucoup le pensent de connaître toujours le vrai sens de la Bible ». Pour l'unité donc, confiance dans la force du Christ, confiance dans le secours de la Bible.

. . . .

Le mouvement œcuménique, s'il veut aboutir, doit donc avant tout s'occuper de doctrine. A l'œcuméniste catholique, on demandera de faire connaître sa propre foi. Certes, il aura à repenser la foi des autres, pour voir le point exact où a commencé l'erreur et pour rechercher les causes de sa diffusion ; mais il doit surtout présenter les vérités contestées de la manière la plus adaptée, la plus claire, la plus forte. Loin d'opposer l'œcuménisme à l'apologétique, il sera à la fois apologétiste et œcuméniste. (*Unitas*, juillet-août 1958, (p. 102-104).

Ces pages si claires et si vraies permettront à nos lecteurs de discerner dans le livre du Père Villain ce qui est excellent, de préciser ce qui est obscur, de rectifier ce qui a dépassé la pensée de l'auteur.

A. MICHEL.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

L'AUTEL GREGORIEN
(à propos d'un privilège lillois)

Q. — Est-il exact que l'autel de N.-D. de la Treille, à Lille (Nord) jouisse des privilèges de l'autel grégorien ? Ce privilège paraît en soi exorbitant : faut-il y accorder créance ? N'exige-t-il aucune disposition particulière de la part de l'âme qui en bénéficie ?

R. — Rien n'est plus exact que le privilège dont jouit l'autel absidal de la basilique-cathédrale Notre-Dame de la Treille, à Lille. Voici ce qu'on lit, en effet, à l'entrée même de ce célèbre lieu de culte :

« L'autel absidal, celui que domine au chevet de la basilique la statue historique de Notre-Dame de la Treille, a été, par un bref du Pape Léon XIII, en date du 25 février 1895, assimilé à l'autel de Saint-Grégoire-le-Grand sur le mont Coelius. Cet autel de Rome est, croit-on, le premier qui ait joui de l'indulgence plénière au profit des âmes du Purgatoire et assure la délivrance de l'âme pour laquelle le saint sacrifice y est célébré. L'autel absidal de Notre-Dame de la Treille possède donc la même efficacité. Cet insigne privilège est des plus rares ; *deux autels seulement en France*, l'abside lilloise et l'abbaye de Lérins en sont, avec l'église romaine de St-Grégoire-le-Grand sur le mont Coelius, *exceptionnellement* pourvus. L'indulgence gagnée par une seule de ces messes, aux termes du bref pontifical, est tellement plénière au point de vue expiatoire, que l'âme visée par l'intention du célébrant est délivrée du Purgatoire. Si précieuse même est cette faveur, que la Sacrée Congrégation des Indulgences a décidé, par décret du 12 décembre 1912, de ne plus accorder ce privilège de l'autel grégorien. D'autant plus précieuse est la prérogative attachée à notre autel absidal. Le pape, en accordant à l'autel absidal de Lille cette incomparable faveur, entendait bien témoigner sa volonté d'encourager l'édification de notre basilique. A nos chantiers vont en effet les suppléments, qui s'ajoutent aux honoraires officiellement fixés par le tarif diocésain. Le surplus constitue donc au profit de la construction une offrande que l'on souhaite généreuse au prorata de l'immense faveur obtenue. »

Le texte que nous venons de citer *in extenso* dit tout excellemment, sans prêter le flanc à la moindre critique concernant les indulgences. Nous n'avons qu'à en faire un bref commentaire.

Le privilège de l'autel grégorien consiste en ceci qu'une messe célébrée à cet autel comporte une indulgence plénière, équivalente à ce que les fidèles espèrent d'un trentain grégorien et applicable au défunt pour lequel elle est célébrée. L'équivalence ne porte pas sur le fruit des messes mais sur la faveur qui est annexée à leur célébration. Il faut d'ailleurs noter que cette faveur, dans l'un comme dans l'autre cas, n'est pas le fait d'une concession positive de l'Eglise mais d'une pieuse croyance, qui s'attache à l'intercession du pape saint Grégoire et tire son origine d'un fait miraculeux rapporté dans ses *Dialogues* (IV, 55) et devenu célèbre.

Toutefois la messe à l'autel de saint Grégoire l'emporte ici-même sur le trentain dit grégorien, dans ce sens que l'Eglise n'a pas hésité à reconnaître la qualité d'autel spécialement privilégié à l'autel du mont Coelius et à réglementer ce privilège [1], tandis qu'elle se contentait d'approuver la pratique des trentains [2].

De fait, Rome a non seulement reconnu le privilège attribué à l'autel du mont Coelius mais elle l'a concédé à d'autres autels comme une faveur exceptionnelle : *ad instar gregoriani*. C'est le cas de l'autel absidal de Notre-Dame de la Treille à Lille. Que pareille faveur ne puisse plus se donner depuis le décret du St-Office du 12 décembre 1912 (ad VII), rend celle-ci d'autant plus précieuse.

On ne s'étonnera pas du privilège lillois quand on saura de quelle dévotion la grande cité du nord de la France entoure la Vierge Marie sous le vocable quasi millénaire de « Notre-Dame de la Treille » et quelle affection le pape Léon XIII lui témoignait, surtout du fait de sa splendide Université catholique (« la pupille de son œil », disait-il) [3].

Mais que vaut un tel privilège ? Précisons bien d'abord quelle faveur il procure. Lorsque notre correspondant demande s'il peut « véritablement suffire d'ajouter une offrande à la messe demandée pour être assuré dès le jour de sa mort de la délivrance du Purgatoire » (et « il me répugne, ajoute-

[1] Congrégation des Indulgences, décret du 15 mars 1884.

[2] Congrég. des Indulgences, décret du 24 août 1888. Pour plus de détails, il faut lire *l'Ami*, 1908, p. 300-302.

[3] Il n'est peut-être pas inutile de souligner que l'Université catholique de Lille (3.196 étudiants, venus de 67 départements français et de 18 nations, en 1958-1959) est la seule université libre de France qui soit complète (Facultés de Théologie, Droit, *Médecine*, Lettres et Sciences).

t-il, de l'accepter, contrairement à ce que l'affirme un de mes malades ») il nous donne l'impression de se tromper, à la suite du malade, sur la portée du privilège en question.

L'indulgence plénière obtenue l'est uniquement au bénéfice des âmes du Purgatoire ; et il n'est pas question de se l'assurer par avance, de son vivant (ce qui, en effet, serait un peu déconcertant !) Elle n'est donc pas d'un autre ordre que toutes les indulgences applicables aux défunts, encore qu'elle soit d'une efficacité suprême en cet ordre puisqu'une seule messe célébrée à l'autel de saint Grégoire obtient pour l'âme qui en est bénéficiaire, la délivrance immédiate du Purgatoire. Faveur immense, certes, mais qui n'est disproportionnée ni à la bonté de Dieu ni à la valeur d'intercession d'un saint ni au pouvoir de l'Eglise en matière d'indulgences.

De ce qui vient d'être dit, on pourra facilement conclure qu'aucune disposition particulière n'est exigée de la part de l'âme qui bénéficie de cette faveur. Une seule condition est posée à l'obtention de celle-ci : la célébration de la messe à l'autel grégorien. On voudra bien le remarquer, par conséquent : l'insigne faveur recherchée n'est pas dépendante de quelque offrande supplémentaire aux honoraires prévus pour la messe, ni même à quelque honoraire que ce soit. Nous sommes loin, on le voit, des procédés qui avaient cours au moment de la construction de St-Pierre de Rome et qui ont tellement choqué un Luther.

A Lille aussi, c'est de la construction d'une église qu'il s'agissait — et qu'il s'agit toujours — à travers une foule de difficultés. Et si la faveur attachée à son autel grégorien n'est pas liée à une question d'argent (on aura remarqué le tact avec lequel le texte cité plus haut l'évoque), nul ne peut se refuser à reconnaître le caractère naturel et la légitimité d'une offrande qui dépasse les honoraires couramment admis (comme il en est, de fait, à Rome, dans l'église du mont Coelius) et « que l'on souhaite généreuse » en vue de la construction à achever à la gloire de Marie.

Notre correspondant ne découragera donc pas ses ouailles de rechercher cette faveur *pour leurs défunts* et de participer à cette œuvre mariale.

J.-C. DIDIER.

Prélèvement de sang sur un mort

Q. — J'ai lu récemment, dans des journaux, qu'on prélève fréquemment du sang sur des morts pour servir aux transfusions en cas d'accidents graves survenus à des vivants. Que penser de la légitimité morale de cette pratique ?

R. — 1° *Une personne vivante* peut donner volontairement son sang et, probablement (tous les moralistes ne l'admettent pas), un de ses organes comme un rein, un œil, dans un but thérapeutique.

Voici, par exemple, ce que dit Noldin, II, n° 328 : « Mutilatio non habetur si, vg. homo parte cutis vel portione sanguinis privatur (ad transplantationem vel transfusionem in corpus alterius ægroti), quia corpus manet integrum et hae partes mox restaurantur. »

D'autres auteurs vont plus loin et admettent qu'une personne a le droit non seulement de céder une partie de son sang ou un lambeau de peau, mais même un organe qui ne pourra être restauré et dont le corps sera irrémédiablement privé, pourvu que l'organe enlevé puisse être suppléé, que son ablation ne mette pas la vie en danger, que cette greffe sauve la vie d'un tiers. « Par motif de charité envers autrui, une personne pourra offrir et laisser prélever sur son corps une partie de son sang, quelques lambeaux de peau, et *probablement* quelques organes plus importants auxquels un autre organe pourrait suppléer ; ce qui ne mettrait pas la vie en grave danger et la sauverait chez un tiers. » (*Chronique Sociale*, 1958, n° 6, p. 472).

2° *Et un cadavre ?* Le cadavre peut être utilisé soit pour un résultat à longue échéance, soit en vue d'un résultat à obtenir immédiatement.

Pour un résultat à longue échéance : c'est le cas de la dissection et l'autopsie qui peuvent enrichir nos connaissances et fournir de nouveaux moyens de lutter contre telle ou telle affection.

La loi civile permet la dissection dans certaines conditions. « Les corps réclamés par les familles sont toujours rendus ; les corps non réclamés sont conservés, mais jamais au-delà de 72 heures, pour les amphithéâtres de dissection de la Faculté et de l'Administration. » (Arrêté du 5 oct. 1881).

L'autopsie est réglementée par l'art. 7 du décret du 20 octobre 1947 : « Dans les établissements figurant sur une liste établie par le Ministre de la Santé publique, si le médecin chef de service juge qu'un intérêt scientifique ou thérapeutique le commande, l'autopsie et le prélèvement pourront, même en l'absence d'autorisation de la famille, être pratiqués sans délai. » L'autopsie peut également être ordonnée par ministère de la justice civile.

Pour un résultat à obtenir immédiatement : par ex. la greffe de la cornée grâce aux donneurs volontaires d'yeux. Cette pratique est autorisée par la loi du 7 juillet 1949. « Les prélèvements anatomiques sur l'homme en vue de la pratique de la kératoplastie (greffe de la cornée) peuvent être effectués sans délai et sur le lieu même du décès chaque fois que le *de cujus* a, par disposition testamentaire, légué ses yeux à un établissement public ou à une œuvre privée, pratiquant ou facilitant la pratique de cette opération. »

3° Ces dispositions de la loi française ne sont pas contraires aux règles de la morale. En effet, si le caractère sacré qui s'attache immédiatement à tout ce qui touche à la personne humaine oblige à traiter avec beaucoup de respect les restes matériels que vient d'abandonner la vie, on admettra facilement que l'on puisse utiliser au bénéfice d'un vivant tel organe prélevé sur un cadavre. C'est sûr, même pour un organe important, lorsque le défunt a manifesté sa volonté de donner cet organe. Mais un motif de charité permettra de prélever du sang sur un cadavre [1], même si le défunt n'a pas ma-

[1] Dans l'hypothèse soulevée par notre correspondant, en laissant de côté la question de fait.

nifesté sa volonté à ce sujet. Si l'autopsie et la dissection d'un cadavre sont permises pour faire avancer la science, même si le défunt n'a pas autorisé ces opérations, à plus forte raison un simple prélèvement de sang, dont on a présentement un si grand besoin pour sauver des vies humaines, doit être considéré comme moralement irréprochable quand les convenances dues à la qualité et au rang social du défunt n'y font pas obstacle.

Em. G.

Messe sans répondant

Q. — Ici, en pays de mission, nous jouissons d'un indult nous permettant de dire la messe sans servant en cas d'*impossibilité :* cela arrive lorsque nous arrivons dans des villages entièrement musulmans.

En ce cas, doit-on réciter deux fois le *Confiteor* au bas de l'autel, ou seulement une fois, en omettant ce qui est récité par les fidèles ?

R. — La question posée par notre correspondant a reçu de la S. C. des Rites une réponse officielle, adressée à l'évêque d'Erie (Pensylvanie, U.S.A.), le 4 septembre 1875. Le doute proposé au dicastère romain était ainsi formulé : « Si le prêtre célèbre sans servant, est-il obligé de dire deux fois le *Confiteor* avant l'introït ? » La réponse fut : *Négative*, sans autres explications (*Decr. anth.*, n° 3368, ad 1).

Cette suppression du second *Confiteor* (normalement récité par le servant ou répondant) pose des problèmes connexes, que les auteurs résolvent ainsi :

1° Puisque, en l'absence de tout servant ou répondant, le célébrant n'a pas à répéter le *Confiteor*, on en conclut qu'il existe une raison identique d'omettre le *Misereatur* qui le précède et lui est intimement lié. Le prêtre ayant achevé sa confession passera donc immédiatement au second *Misereatur*. On suggère alors de substituer la formule *Misereatur nostri* à *Misereatur vestri*, — de même que *peccatis nostris* à *peccatis vestris*, — par analogie avec les formules qui se trouvent dans l'*Indulgentiam*.

2° Dans le *Confiteor* même, les deux incises *et vobis fratres, et vos fratres*, n'ont plus guère de signification, s'il n'y a ni assistant ni répondant. En conséquence, les deux formules peuvent être omises — comme elles le sont, dans la pratique, — quand le prêtre est *seul* à réciter le *Confiteor* avant la communion distribuée en dehors de la Messe. (Voir, *par analogie*, les mutations indiquées pour ses mêmes prières dans les Rubriques du Missel, *Ritus servandus*, ch. III, n. 8-9).

3° Dans le *Suspiciat* qui suit l'*Orate fratres* de l'Offertoire, le *Ritus servandus in celebratione Missæ* prévoit expressément que le célébrant remplacera « de manibus tuis » par « de manibus *meis* » (ch. VII, n. 7).

D'autres anomalies pourraient être relevées dans des formules qui ne retrouvent pas un sens plein ou adéquat, lorsque le prêtre célèbre seul, sans répondant : par ex. l'invitation à prier adressée à une assistance qui n'existe pas : *Orate fratres* ou le souhait : *Dominus vobiscum*, auquel le prêtre répondra lui-même : « *Et cum spiritu* TUO ». Mais n'est-ce pas une anomalie bien plus grande que la célébration *solitaire* du prêtre, alors que toute la liturgie de la messe suppose non seulement la présence passive, mais encore la « participation » du peuple chrétien à l'action sacrificielle ?

Ce cas ne se réalise que dans des circonstances extraordinaires, dans le genre de celle que nous signale notre correspondant. Rien d'étonnant dès lors que certaines formules ou certains gestes ne cadrent plus ou cadrent moins exactement.

Pratiquement, on s'en tiendra aux modifications indiquées, qui ont été approuvées par l'autorité liturgique compétente.

A. BRIDE.

CHRONIQUE D'ÉDUCATION

Le temps semble s'éloigner où la pédagogie n'intéressait qu'un clan restreint de spécialistes ou d'originaux dont on allait jusqu'à prétendre qu'ils se consolaient de leurs échecs dans la pratique en échafaudant de belles théories. Passé aussi le temps où un ouvrage pédagogique se présentait fatalement sous la forme d'un lourd traité au style empesé.

Le R. P. FAURE, S. J., en tout cas, vient de démontrer qu'on peut s'attaquer en profondeur aux problèmes de l'enseignement et de l'éducation dans le monde contemporain en troussant, d'une plume légère, de petits chapitres fort alertes. **Au siècle de l'enfant** (Mame 1958, 234 p., 690 fr.), son dernier livre, soulève trois catégories de questions : 1° quelle est exactement la situation scolaire en France aujourd'hui ? 2° quel peut être l'apport du mouvement des « écoles nouvelles » pour résoudre les problèmes que pose cette situation de fait ? 3° comment peut-on envisager et comment devons-nous préparer le proche avenir de l'école chrétienne dans ce pays ?

Nous ne nous attarderons pas à la seconde question, trop liée à la pédagogie technique. Elle prêterait pourtant à discussion. On estimera bien expéditive, pour ne pas dire cavalière, la manière, par exemple, dont l'auteur liquide Decroly en simple N.-B. d'une demi-page ou Freinet en 13 lignes ! Il exalte en revanche Seguin et Montessori.

Nos lecteurs doivent connaître surtout le procès-verbal de la situation pédagogique dressé par le P. Faure. Une documentation abondante et précise y est éclairée par des soulignements judicieux. On y trouvera d'abord des chiffres sur la population enfantine et juvénile relevant des divers moments de l'éducation : natalité, entrées à l'école, répartition selon les types d'études, entrées au travail. Le phénomène général est l'extension croissante de la durée moyenne des études. Vers 1830, l'âge moyen d'entrée au travail était neuf ans, nous dit-on. La formule serait peut-être à nuancer. Ce qui est certain, c'est qu'aujourd'hui cette étape est franchie à 14 ans dans 45 % des cas. On peut

ajouter que demain elle le sera à 16 ans dans une proportion encore inconnue. Les effectifs du secondaire ont quintuplé depuis un siècle et vont encore croître de moitié jusqu'en 1964. Depuis 1946, ceux du classique sont montés de 60 %, ceux du moderne de 30 %.

La quantité, à elle seule, pose des problèmes de locaux et de maîtres. Il y a la crise du logement, ce scandale social dont l'auteur accuse les effets néfastes sur l'enfant et l'écolier. Il a le courage d'écrire que la politique du logement devrait passer avant la construction des stades et même l'ouverture de consultations de neuropsychiatrie infantile. Mais il y a aussi une crise des locaux scolaires : la moyenne des têtes par classe a passé de 25 à 40, et même à près de 50 dans la Seine.

Crise du personnel enseignant : en 1950, 240.000 maîtres pour 6.360.000 élèves ; en 1956, 287.000 maîtres (+ 20 %) pour 8.481.000 élèves (+ 33 %).

Débordée par la quantité, insuffisamment équipée sur le plan matériel, l'école ne peut qu'être menacée sous l'angle de la qualité. Quand vient à s'y ajouter, comme c'est le cas, l'incohérence des notions sur l'objet propre de la culture à ses différents niveaux, le remaniement incessant des programmes, la multiplication des barrages et des examens, le cycle des études finit par ressembler à un champ de courses avec obstacles. Les parents se plaignent à juste titre, mais ils sont souvent les premiers à pousser au char pour qu'il aille encore plus vite.

Laissant de côté les disputes de chapelle, l'auteur fait alors un bilan des requêtes psycho-pédagogiques sur lesquelles il serait possible de s'entendre pour assainir le climat intellectuel du travail scolaire.

Reste le climat moral et religieux. « *L'école chrétienne est d'Eglise* ». Sa raison d'être n'est pas la sélection sociologique d'une classe, ni même la préparation, dans de meilleures conditions, à des examens. « Qu'est donc l'école chrétienne ?... Tout simplement une école où l'éducation ne soit pas juxtaposée à l'instruction, une école où l'enseignement soit la base même et le fondement de l'éducation. Car les idées commandent. Elles « instruisent », au sens étymologique du mot. Sans elles, l'éducation demeure sans structure, livré à tous vents, sans vraie force, ni solide vertu (p. 217). Jour après jour, classe après classe, pendant les longues années de sa scolarité, se forme en lui (l'enfant) une idée de l'homme et des hommes... Or cette conception ne se communique pas simplement par des sermons ou de pieuses exhortations, même familiales, et non plus par des enseignements juxtaposés, fussent-ils du catéchisme le plus heureusement présenté : mais chaque jour, à chaque instant, en classe, dans la prise de contact avec un auteur, un événement historique, un fait scientifique, situés à leur place dans une « économie » chrétienne » (p. 218-219).

L'Eglise ne renoncera jamais à ses écoles. Ni les chrétiens, dans la mesure de leur foi. De ce côté, leur sort est assuré dans le monde. Mais il reste un aspect matériel, qu'on ne peut se résigner, dans un pays de saine raison, à livrer à l'héroïsme quotidien des pères de famille conscients que l'âme de leurs enfants importe à l'âme du pays. On veut espérer que la justice distributive finira par l'emporter sur tout territoire où sont respectés effectivement et efficacement les droits de l'homme et de l'enfant. « A défaut d'un grand mouvement d'ensemble, hautement souhaitable, auquel l'école publique comme l'école privée devraient de résoudre un problème inquiétant pour la population tout entière, ne pourrait-on obtenir que là où s'élèvent de nouveaux immeubles d'habitation et partout où leur masse suscite en une seule tranche de construction, toute une nouvelle cité, l'école soit prévue, son emplacement réservé et préservé, qu'il s'agisse de l'école publique ou de l'école privée ? » (p. 32).

* *

Le Père Faure, affirmant la pérennité de l'école chrétienne, faisait une allusion discrète à la désaffection d'un certain nombre de catholiques français à l'égard de leurs propres maisons d'enseignement. Le R. P. Calmel, O. P., lui, met carrément le doigt sur la plaie. Dès les premières pages de son **Ecole chrétienne renouvelée** (Téqui 1958, 202 p., 800 fr.)[1], il signale comme une « illusion mortelle » la volonté d'abolir ou de laisser perdre ce qui est dans la nature des choses, sous prétexte que la réalisation en est imparfaite (p. 11). Or l'école chrétienne est dans la nature des choses pour qui a la foi.

Toute équivoque dissipée sur sa position, le P. Calmel n'en est que plus à l'aise pour reconnaître les imperfections de nos réalisations scolaires et éducatives. Mille raisons les expliquent. Mais au lieu de s'y attarder, l'auteur passe à l'action positive. Tout son livre expose le sens et les moyens d'un renouveau.

Les points faibles qui l'inquiètent ne sont pas là où l'on pense, en se plaçant à un point de vue de chef d'entreprise qui pèserait l'actif et le passif de deux concurrents. L'enseignement chrétien et l'enseignement neutre ne sont pas deux concurrents qui visent au même but. Ce qui est but pour l'un : préparation aux examens, culture et science profanes, n'est pour l'autre que moyen en fin partielle. L'équivalence à ce niveau ne saurait satisfaire la conscience d'un éducateur chrétien, qui doit initier ses élèves à une culture véritablement chrétienne. En plus d'une compétence assurée dans les « matières » à enseigner, le maître n'est chrétien « au vif de sa fonction » que s'il sait enseigner chrétiennement les matières profanes.

A cet effet, le P. Calmel le veut solidement équipé en doctrine théologique, imprégné d'une philosophie chrétienne de l'homme, et chrétien jusque dans sa sensibilité esthétique ou son coup d'œil scientifique. « Un type nouveau de maîtres doit se lever, qui sera théologien » (p. 26). Et l'auteur entend par là que ces maîtres doivent posséder une pensée chrétienne organique, apte à prendre, sur toute question du programme, les coordonnées chrétiennes. Non en intercalant des tran-

[1] Cf. *Ami* 1959, p. 32.

ches de théologie dans un cours de littérature, mais en élargissant aux dimensions humaines révélées par la foi la discussion des textes. Il ne s'agit ni de moralisme, ni d'apologétique à chaque page. « Dans l'enseignement des matières profanes, les vérités de la philosophie chrétienne doivent être présentées vitalement (p. 19)... Quand il s'agit d'une école de filles, ce qui dominera quantitativement, ce sera la lecture des auteurs, les arts ménagers ou la recherche scientifique ; mais pour tous les esprits, à travers ces disciplines mêmes et non pas à côté, ce qui viendra en premier, ce sera de se familiariser avec une conception chrétienne de l'homme et de sa destinée » (p. 32-33).

Vieilles vérités, mais trop souvent tombées en discrédit. L'auteur a le mérite de les monnayer par des exemples nombreux concernant les petites et les grandes classes, les sciences et les lettres.

Ce qui plaira dans ces pages, c'est le dynamisme qui en émane. Œuvre de foi et d'intelligence, de confiance et de joie : on se sent, à la parcourir, envahi par l'ardeur enthousiaste qui anime son auteur. Il faut la faire lire et méditer par le personnel enseignant de nos établissements féminins. La plupart des chapitres doivent leur ton très vivant au fait d'avoir été parlés avant d'être imprimés. Il en résulte bien quelque déséquilibre dans la composition, — un défaut que l'auteur a omis de se reconnaître dans son chapitre bien amusant sur le bien-écrire. Mais on le lui pardonne sans peine. Que ne pardonne-t-on pas à un pareil semeur de confiance !

* *

En marge de l'école, nous signalerons **Tout sur la presse enfantine**, par Elisabeth GERIN (Bonne Presse, 1958, 190 p., 870 fr.). Etude documentaire, illustrée, informative et éducative sur le journal d'enfant. Analyse de ses caractéristiques. Psychologie des rapports entre l'enfant et le journal « son ami ». Dissection du contenu : rubriques, récits, héros préférés. Enfin tour d'horizon pédagogique : points de vue de la famille, de l'éducateur, du médecin, du responsable de mouvements de jeunes, du prêtre ; besoins psychologiques de l'enfant auxquels répond diversement la presse éditée pour lui ; responsabilités et moyens d'action de l'adulte.

Les données de l'ouvrage sont empruntées à de multiples enquêtes. Plusieurs ont été lancées par le Centre de Recherches de la Maison de la Bonne Presse, qui édite le livre. D'autres sont le fait de techniciens et d'organismes qui ont étendu leurs recherches aux milieux de Paris, de province, villes et campagnes. Le « journal d'enfant, cet inconnu »... le sera beaucoup moins aux lecteurs de cet ouvrage captivant.

* *

Sur l'enfance, sur l'adolescence et leur psychologie propre, on a beaucoup écrit depuis cinquante ans. Beaucoup moins sur l'adulte. On le supposait connu, ou sans problèmes, ou suffisamment étudié par la psychologie dite générale. En français, si je cherche des noms d'auteurs qui aient prospecté dans cette direction, il ne me vient à la mémoire que celui du D^r^ Lucien HELLER, et le titre de son excellent ouvrage, *Les âges de l'homme* (Alsatia, 1949). En allemand il y a C.-G. JUNG, de qui tout n'est pas encore traduit.

On ne se lance pourtant pas impunément dans la voie de la psychologie génétique. La perspective des étapes successives de la croissance mentale, sur laquelle se détachent aujourd'hui plus nettement à nos yeux l'enfance en ses trois stades, puis la préadolescence, l'adolescence et la jeunesse, cette perspective nous contraint de réviser bien des idées sommaires sur la période qui suit les années de formation. Nous ne voyons plus dans l'état adulte un terme où tout le monde arrive au même palier, comme en sortant de l'ascenseur. Nous ne l'envisageons plus comme une durée homogène e long de laquelle il n'y aurait plus trace d'évolution. On peut être adulte sous un aspect et demeurer, sous un autre, un éternel adolescent, — quand ce n'est pas d'infantilisme qu'il conviendrait plus justement de parler.

Or voici que le Groupe Lyonnais d'Etudes Médicales publie neuf études sur la nature et les modes du **Devenir adulte** (Collection « Convergences », Spes, Paris 1958, 252 p., 810 fr.).

Le problème est complexe. Le médecin, le psychologue, le caractérologue, le psychiatre, le sociologue, le journaliste même ont voix au chapitre pour y présenter, chacun du point de vue de sa spécialité des réponses pertinentes à la question telle qu'elle se pose dans la société actuelle.

C'est M. Joseph Folliet qui ouvre la série des exposés. Il semble avoir tout lu, cet homme, tout observé. Il sait aussi user d'une sagesse un tantinet malicieuse, qui n'empêche pas le franc parler :

> L'absence de responsabilités familiales et professionnelles prédispose mal à devenir adulte. La constatation s'impose dans tous les milieux fermés de célibataires jeunes, grandes écoles, séminaires. La jeunesse s'y prolonge plus tard que l'âge de la majorité légale. En captivité, j'ai été surpris par la différence de comportement et, pour ainsi parler, de rendement spirituel, qui séparait les séminaristes des prêtres, même des jeunes prêtres, qui n'avaient encore que peu d'expérience sacerdotale. Des uns aux autres, s'ouvrait un abîme — celui des responsabilités. Et s'il faut oser tout dire, j'ai été plus d'une fois déconcerté par le caractère adolescent de certains religieux ou le caractère infantile de quelques religieuses. Il y avait en eux et en elles du virtuel, de l'inachevé. Je pense à la réflexion d'un camarade de captivité à propos d'un séminariste : « C'est un gars qu'est pas fini » (p. 35-36).

On aborde ensuite des considérations plus austères. M. Victor CARLHIAN nous promène à travers les âges de l'homme et de l'humanité ; le D^r^ CHAUCHARD faisant avec maîtrise le point des données physiologiques sur la croissance et la sénescence, et le D^r^ GUYOTAT appliqué à démontrer les mécanismes de l'intelligence adulte. Il n'est qu'un passage du D^r^ Chauchard où mon crayon a dessiné un point d'interrogation. C'est quand il déclare penser que la biologie peut jouer le rôle de « fonder objectivement la morale, science de la valeur, sur des bases scientifiques acceptables par tous les hommes, quelles que soient leurs croyances » (p. 107). C'est, du reste, un peu à côté de la question.

J'avoue être resté pantois devant les complexités des perspectives bio-typologiques que déroule le

Dr Dublineau, avec une virtuosité qui nous donnerait la mauvaise conscience de l'étudiant qui s'est trompé de salle de cours. Dieu merci, on se retrouve plus intelligent en compagnie de Mme le Dr Favez-Boutonier. Sur le ton de la conversation, elle analyse les mutations affectives qui transforment l'adolescent en adulte. Elle y voit de nombreux obstacles dans les conditions présentes de la civilisation.

Au contraire, M. Georges Hourdin est plutôt optimiste dans sa détection des facteurs sociaux de notre temps qui favoriseraient, sur certains points tout au moins, la maturité intellectuelle, sociale et internationale des citoyens et citoyennes de France. Quant au dernier chapitre, il ne m'appartient pas d'en juger car si j'ai appris bien des choses de ceux qui le précèdent, je vois surtout pour ce dernier, en étant d'auteur devenu lecteur, tout ce qui reste à dire après lui sur « *Vie adulte et vie religieuse* ».

Enfin, ne manquez pas de lire, même à la fin, pour la synthèse, l'avant-propos du Dr Claude Kohler. Vous n'aurez pas de peine à vous associer à l'hommage qu'il rend au Dr Biot, promoteur depuis 1935 des travaux du Groupe Lyonnais. Mais il vous conduira aussi à la certitude, voyant l'aisance avec laquelle le Dr Kohler survole l'ensemble des problèmes soulevés par la notion d'adulte, que le Groupe Lyonnais, avec Biot comme président et Kohler comme secrétaire général, n'est pas en voie de récession. Qui ne s'en réjouirait ?

Et maintenant, qu'est-ce qu'être adulte ? Plus qu'une question d'âge, c'est une question de maturité, et plus encore de maturité psychique que physiologique. Le facteur essentiel en est la stabilité, avec les renoncements à la divagation sentimentale et à l'action sans persévérance. C'est elle qui permet la prise en charge de responsabilités et d'engagements à longue échéance. C'est elle qui fait qu'on ose les assumer, qu'on soit en droit de s'y risquer, et que d'autres osent vous les confier. L'adulte est un être sur qui l'on peut compter. Il constitue la colonne vertébrale de la société.

Léon Barbey
Professeur aux Facultés Catholiques de Lyon.

LES PLANTES DE LA BIBLE

TROENE OU HENNE ?

Q. — J'ai lu avec le plus grand intérêt les études que vous avez consacrées à diverses plantes citées dans la *Bible*, et en particulier dans le *Cantique des Cantiques*. J'aurais maintenant besoin de savoir comment traduire exactement l'hébreu « *kôfer* », qui figure à deux reprises dans ce dernier livre (I, 14 ; IV, 13) et qui donne lieu, dans les auteurs, à diverses traductions différentes : « *troène ou cypre* », dit Buzy par exemple.

R. — Cette question est bien de nature à susciter le plus grand étonnement chez tout lecteur tant soit peu ouvert à la connaissance du monde végétal. Même et surtout s'il s'avise de feuilleter les plus récentes traductions du *Cantique*.

Il trouvera, par exemple, dans la traduction de Crampon, que le Bien-aimé est une « grappe de cypre » et que « le cypre et le nard » accompagnent, chez l'Epouse, les fruits les plus exquis. Qu'est-ce donc que ce « *cypre* », inconnu du Littré comme des Larousse ? Si l'on s'adresse aux botanistes, on apprendra, dans des recueils un peu anciens, comme le *Répertoire des Plantes utiles* de Duchesne [1] que le nom de cypre se donnait au Cyprès chauve (*Taxodium distichum* Rich.) de l'Amérique du nord ; mais, outre qu'on ne le retrouve plus dans les ouvrages plus récents les plus complets, comme le *Synopsis* d'Ascherson et Graebner [2], ni même dans le *Traité de Matière médicale* du Dr L. Reutter [3], on ne voit pas ce que viendrait faire cette essence américaine dans un récit palestinien.

Ainsi donc il faut admettre que Crampon, et les collaborateurs de la nouvelle édition, ont ici pratiqué la méthode de traduction trop connue de l'*obscurum per obscurius*. Une preuve supplémentaire du peu de sens qu'attribuent à ce mot les traducteurs est fourni par la *Bible de Jérusalem*, qui, confondant « *cypre* » et « *cyprès* », va jusqu'à donner, en note au texte de IV, 13 : « l'hébreu ajoute : des cyprès et des nards ». Et l'on se demande en vain ce que peuvent bien venir faire là, au titre de « rares essences », des arbres répandus partout et, de surcroît, dénués de valeur comme parfums.

Est-ce donc à dire qu'il n'était à la portée de personne, en dehors des botanistes chevronnés, de s'éclairer sur la vraie nature de ce *cypre ?* Il eût suffi de consulter le *Dictionnaire de botanique* de Baillon (Paris, 1886) au t. I, pour trouver, aux mots « *Cypros* », « *Cyprus* », une notice suffisamment renseignée et éclairante : « Nom que portait chez les anciens le *Lawsonia alba* Lmk. » Suivent des explications qui auraient pu apporter la lumière. Cet arbuste a été célèbre dans l'antiquité pour son suc employé dans la parfumerie, notamment en Egypte, dans les embaumements, dans la teinture, et usité encore dans l'Orient pour colorer les ongles en rouge. On s'en servait aussi en médecine ; on s'en couronnait la tête pendant les repas pour chasser la migraine et les fumées du vin.

Passons du *cypre* au « *troène* ». C'est lui que le P. Buzy donne dans son *Cantique des Cantiques*, ainsi qu'au t. VI de *La Sainte Bible* de Pirot-Clamer comme équivalent du *kôfer* de l'hébreu. Le Bien-aimé, grâce à celà, devient « une grappe de troène dans les vignes d'En-Gaddi », tandis que l'Epouse elle-même est « une source fermée,

[1] Dr E. Duchesne, *Répertoire des plantes utiles et des plantes vénéneuses du globe*, in-8 de XLVIII et 572 p. Renouard, 1836, p. 336.

[2] P. Ascherson et P. Graebner, *Synopsis*, t. I, 2e éd., 1913, p. 358.

[3] Dr L. Reutter, *Traité de matière médicale et de chimie végétale*, in-4. Paris, Baillière, 1923. On n'y trouve mentionné qu'un *Cypira*, comme synonyme de *Curcuma* ou Safran des Indes (figurant même dans les petits Larousse).

dont les filets arrosent un jardin de troènes et de roses ».

Le troène est bien connu partout en Europe , en France on lui a donné les noms les plus variés, parfois les plus bizarres : Frézillon, Puine blanche, Sauvillot, Trougne, Trufflier, Verzelle, Bois noir, Raisin de chien (fruit), Meuron (it.), etc. Pour les botanistes c'est le *Ligustrum vulgare* L.[4], arbuste de la même famille que l'olivier et le lilas (Oléacées). Mais le troène était-il connu du poète qui écrivait le *Cantique ?*... Car, non seulement cet arbuste, qui se rencontre abondamment, à peu près dans toute l'Europe, n'existait ni en Palestine ni en Egypte[5], mais tous les traits que le texte attribue au *kôpher* sont violemment incompatibles avec les caractères du troène. Les fleurs de ce dernier n'exhalent, en fait d'odeur ou de parfum, que des effluves vireux nettement désagréables ; aussi voit-on mal l'Epouse blottir sur sa poitrine une grappe de ces fleurs, rien moins que suaves, et déclarer :

« Mon bien-aimé est pour moi une grappe de troène
dans les vignes d'Engaddi » (I, 14).

Surtout qu'à Engaddi cet arbuste n'a jamais existé, impuissant qu'il eût été à en supporter le climat subtropical. La même impossibilité s'oppose à la réalité d'un « jardin assemblant grenadiers, troènes et rosiers », avec, qui plus est, « tous les arbres à encens, à myrrhe, à aloès et à cinnamome » (IV, 13-14). C'est cependant à de pareilles erreurs que conduisent les interprétations proposées par nombre de traducteurs récents.

« Mon Bien-aimé est pour moi une grappe de troène
des vignes d'En-Gaddi »

chante la Sulamite dans le *Cantique des Cantiques*, de G. Pouget et J. Guitton, et le Bien-aimé n'y craint pas de la féliciter pour son « jardin de grenadiers où les troènes voisinent avec le nard et le safran »[6].

Comble d'invraisemblance, la traduction annoncée comme « à la fois la plus proche du texte original et la plus vraie selon le génie propre de la langue française », celle d'un familier de l'hébreu, le juif Andé Chouraqui, qui n'a certes rencontré le troène nulle part en Palestine, suit exactement les mêmes errements. L'auteur n'hésite pas plus à glisser « une grappe de cypre » entre les seins de la Sulamite, ou à planter « des troènes dans son jardin clos », qu'à comparer « son amant » à « un pommier parmi les arbres de la forêt ». Un pommier sous le climat palestinien ![7]

La confusion du *kôfer* avec le troène, qui pouvait se concevoir chez Pline l'Ancien[8], est difficilement excusable au XX[e] siècle, après tant de travaux sur la question dus à des botanistes qualifiés.

Dès les dernières années du XVI[e] siècle, Rauwolf[9] et dès les premières du XVII[e], Ray [10], avaient identifié le *cyperus Graecorum* (Dioscoride et Pline) avec le « *Henné* » des Arabes. Dès la seconde édition du *Species* (1762), Linné avait consigné le fait dans cet ouvrage fondamental et universellement consulté.

Depuis lors les exégètes doivent savoir que le *kôfer* (pluriel, *kepharîm*) est le « *Henné* », bien connu depuis la plus haute antiquité, non seulement des pays arabes, mais de presque tout l'Orient Les hiéroglyphes égyptiens le nomment *pouqer*, à rapprocher du copte *khouper*, et sans aucun doute de l'hébreu *kôpher*, qui, grécisé, a donné κύπρος, dont on a fait *cypre*[1].

Le henné (*Lawsonia inermis* L.) est un joli petit arbre de 6-7 m., devenant épineux avec l'âge. Il porte, d'espace en espace, des feuilles oblongues, opposées par paires et, vers le sommet des tiges, des groupes assez lâches de fleurs blanches, jaunes ou rouge brique suivant les variétés. Ces fleurs ne sont pas très grandes, mais, fait unique dans cette famille, *elles sont intensément parfumées.* Leur parfum suave se rapproche de celui de l'Epinevinette par son intensité et de celui de la Rose pour sa suavité. Dès la plus haute antiquité, on savait en tirer une essence précieuse. Quant aux feuilles, en plus des propriétés médicinales que leur attribuent les Arabes, elles s'emploient encore aujourd'hui dans tous les pays orientaux pour teindre soit les cheveux, soit les ongles, soit même la queue des chevaux.

Originaire de l'Inde, le henné est aujourd'hui cultivé, non seulement dans les jardins familiaux, mais en quantité industrielle en Basse-Egypte, en Palestine, dans les oasis et les confins du Sahara, en Tunisie, en Tripolitaine, en Iran et en Arabie[2]. La Palestine en importait de grandes quantités (570 quintaux en 1935).

Un végétal, aussi répandu dans le monde et aussi connu de vastes portions d'humanité, mérite tout de même d'être traité avec quelque considération. Si les traducteurs s'efforcent, et légitimement, à ne trahir aucune nuance, à ne négliger aucun détail d'un texte, serait-il donc admissible, quand il s'agit du monde végétal, de commettre d'aussi grossières méprises que l'assimilation du troène à une production balsamique ?

P. F.

[4] Il n'est peut être pas sans intérêt de s'arrêter un instant au sens et à l'étymologie de ce *Ligustrum*, généralement expliqué à contre-sens. S'il vient du latin *ligare*, il ne s'en suit pas que l'on doive admettre, avec l'abbé Coste (*Flore*, t. II, p. 541) que c'est en raison du fait que « ses rameaux flexibles servent à faire des liens ». Tout au plus les jeunes pousses peuvent-elles s'utiliser pour la vannerie fine, mais elles sont loin d'avoir la flexibilité du saule. En réalité *Ligustrum*, composé du suffixe « *astrum* » à sens négatif et péjoratif, comme *oleaster*, olivier sauvage, ou *mentastrum*, menthe sauvage, signifie : « inapte à lier ».

[5] Pour la Palestine, voir Post et Dinsmore, *Flora of Syria, Palestine and Sinaï*, 2[e] éd. Beyrouth, 1933, t. II, p. 183 : « Rarement cultivé », donc inexistant à l'état sauvage. Pour ce qui est de l'Egypte, elle ne possède même aucun représentant de la famille des Oléacées, ni frêne, ni lilas, ni jasmin, ni olivier. Cf. Ibrahim Ramy, *Verstimmungstabellen zur Flora Aegypten*, Iéna, 1929.

[6] *Le Cantique des Cantiques*, Gabalda, 1948, p. 154 et 164.

[7] *Le Cantique des Cantiques*, Desclée de Brouwer. 1953 ; p. 81 et 82.

[8] Pline, XII, 109 et XXIV, 74.

[9] *Reise in die Morgenländer*, Lauingen, 1583, p. et pl. 60.

[10] *Historia Plantarum*, Londres, 1686 et 1702.

[1] V. Loret, *La Flore pharaonique*, Paris, 1887, p. 37.

[2] Em. Perrot, *Matières premières du monde végétal.* Paris, 1943-1944, p. 1582-1589.

L'«AMI DU CLERGÉ» ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

B. COLLIN. — **Le problème juridique des Lieux-Saints.** — In-8 (25×18), 208+436 p., 1.000 fr. — Paris, Sirey, 1958.

L'auteur, qui n'est autre que Son Exc. Mgr Bernardin Collin, ancien Vicaire Apostolique de Port-Saïd, aujourd'hui évêque de Digne, était particulièrement bien placé pour situer dans l'histoire et dans le droit ce problème posé à la Chrétienté depuis que la Palestine tomba, au VIIe siècle, aux mains des musulmans.

Dans un ouvrage précédent, paru en 1948 et intitulé *Les Lieux Saints* (cf. *Ami*, 1949, p. 192), Mgr Collin nous avait donné une étude sur la question posée par la rivalité des confessions chrétiennes, qui occupent les grands sanctuaires de Terre Sainte.

Le présent volume comprend deux parties distinctes : la seconde, la plus importante (434 p.) est un recueil de documents juridiques modernes sur le sujet. Ce n'est pas la moins intéressante et la moins utile : car un tel rassemblement d'accords diplomatiques ou de pièces d'archives n'avait jamais été fait ; il fournira aux historiens de l'avenir des textes qu'on ne trouve que dans les grandes bibliothèques, voire même inédits jusqu'à ce jour, par exemple le deuxième Memorandum du cardinal Gasparri, daté du 24 octobre 1922.

En tête de ces documents, une copieuse introduction historique nous montre l'origine et l'évolution du problème des Lieux-Saints, à partir du moment où la Ville sainte tomba entre les mains du kalife Omar en l'an 638. Les protectorats franc et byzantin, l'épopée des Croisades, voire celle du Royaume latin, ne furent que des solutions éphémères. La domination des sultans d'Egypte fut plus durable sinon plus tolérante ; mais des accords avec diverses puissances occidentales permirent l'installation permanente de religieux franciscains en Terre Sainte. Ils y sont demeurés sous tous les régimes qui se sont succédés depuis cette époque : domination turque à partir de 1535 ; prise en charge des Lieux-Saints par la S.D.N. à la suite de l'effondrement de l'empire ottoman en 1917 ; puis par l'O.N.U. après la seconde guerre mondiale. Cette tutelle internationale instaurée sur la Palestine posait de façon absolument nouvelle le problème des Lieux-Saints. C'était une voie nouvelle ouverte vers leur internationalisation, qui fut décidée en 1947, en attendant le vote d'un statut juridique en 1949. Malheureusement des circonstances variées, — dont la moindre ne fut pas la création par les armes d'un Etat d'Israël — firent obstacle à l'application de ce statut. Les rivalités entre Juifs et Arabes — qui n'atténuèrent pas celles, beaucoup plus anciennes, des diverses confessions chrétiennes, — ne simplifient pas le problème.

Les activités internationales déployées actuellement au Moyen-Orient ne constitueraient-elles pas une occasion favorable pour remplacer l'état de fait actuel par un régime de droit en conformité avec les résolutions votées il y a dix ans ? C'est ce que pensent non seulement le Saint-Siège, mais encore des organismes catholiques internationaux, comme les Chevaliers du St-Sépulcre et le Comité de défense des Lieux-Saints, qui ont émis récemment des vœux en ce sens.

Tous ceux qui voudront avoir une idée exacte de l'importance et de la complexité de ce problème devront lire le bel ouvrage de Mgr Collin.

A. B.

MYRIAM DE G. — 1. **Un front de diamant : Mère Marie de Jésus, fondatrice des Sœurs de la Miséricorde.** — 88 p. (12 × 15,5), 325 fr. — En vente à la Maison généralice de la Miséricorde, 20, rue du Pont, Moissac (Tarn-et-Garonne), 1958.

2. **Encensoirs d'or : Mgr de la Celle, évêque de Nancy, et le Chanoine de la Celle.** — 158 p. (14 × 19), 580 fr. — Paris, Spes, 1958.

1. — Marie Gouges naquit à Moissac le 29 août 1756. Elle était l'aînée de 13 enfants. Son père était un riche commerçant de farines. Mariée à 17 ans, elle perd sa fille unique âgée de quinze ans, au début de la Révolution ; son mari emprisonné, échappe au supplice, et meurt en 1802.

Veuve, elle fonde une congrégation pour l'éducation des petites filles, orphelines et ignorantes, et pour le soin des malades et des vieillards. Dieu bénit cette entreprise, commencée par obéissance ; les dernières pages de l'opuscule dressent le tableau imposant des fondations qui se sont multipliées du vivant et après la mort de la fondatrice.

Sa vie spirituelle est marquée par l'amour de Dieu qui la porte à se dévouer entièrement à sa Communauté et au prochain. De vives souffrances la préparent à sa mort qui fut celle d'une prédestinée (7 juillet 1839). Elle avait 83 ans. Son œuvre de bienfaisance subsiste toujours.

Myriam de G. parle d'elle sobrement, mais avec un accent qui montre qu'elle a trouvé en elle une « sœur d'âme ». Ainsi présentée, Mère Marie de Jésus conquerra l'admiration de beaucoup de jeunes filles et les entraînera dans son sillage vers la vie religieuse présentée sans romantisme, dans son authentique vérité.

2. — Un évêque et un prêtre, l'oncle et le neveu, réunis dans un même diptyque, tel est l'objet du second ouvrage du même auteur. Ce sont cette fois nos contemporains, « des hommes ayant connu nos difficultés, notre temps. Ils sont entièrement prêtres ; en eux on voit que le sacerdoce tel que Jésus l'a voulu, tel que l'Eglise l'a toujours présenté... est toujours adapté à l'apostolat, à la conquête des âmes. La leçon est bonne à recevoir aujourd'hui. » Ainsi s'exprime S Exc. Mgr Lamy, archevêque de Sens, dans la préface du livre.

Pourquoi unir si étroitement dans ce récit l'évêque et le chanoine ? Parce que l'oncle fut le fondateur de l' « *Institut des Petites Servantes du Sacré-Cœur* » dont Anna Rodier fut la fondatrice (cette « héroïne de l'action sociale » dont M. de G. a écrit la biographie) et que le neveu, curé de N.-D. de Montluçon, soutint le même Institut au point d'en être regardé ici comme le « co-fondateur ». Mais aussi parce qu'ils furent émules dans la recherche de la sainteté sacerdotale et dans le dévouement aux âmes sans distinction de classes sociales sinon pour donner leur préférence aux plus humbles.

La vie du chanoine Jules de la Celle (p. 69-152) est écrite avec beaucoup plus de détails que celle de son oncle évêque (p. 13-68). M. de G. a pu consulter les notes intimes du neveu, heureusement conservées, et suivre les progrès de sa sanctification dans les divers postes qu'il a occupés : à Moulins, au centre des Œuvres dirigé par son oncle ; aux armées, comme aumônier, pendant la guerre de 1914-1918 ; comme directeur des Œuvres à Moulins pendant 20 ans (1920-1941), comme remplaçant d'un curé mobilisé, puis comme curé lui-même de N.-D. de Montluçon, où ses restes reposent. Il mourut après les vives souffrances d'une lente hémiplégie. La lecture des pages qui lui sont ici consacrées montre en lui un admirable prêtre, « l'un des meilleurs parmi les meilleurs » déclarait publiquement Mgr Jacquin, son évêque, le jour même des ob-

sèques. La relative modestie des postes qu'il occupa fait de lui un modèle plus proche de ses humbles confrères, que le grand et majestueux évêque dont il fut digne de porter le nom et de continuer l'apostolat.

Breviarii Romani Horæ et Lectiones (n° 1911). — **Prix suivant reliure : à partir de 9.900 fr. — Tours, Mame, 1958.**

Ce *Bréviaire* de Mame se présente sous 2 formes : édition en 1 vol. (10,5 × 16,5), accompagné de fascicules qui peuvent être glissés au début et à la fin dans deux pochettes ménagées dans la reliure ; — édition en 2 volumes (t. I, *Horæ omnes...*, n° 19, 860 p.; t. II, *Lectiones*, 1.500 p.) dont le second contient les seules Leçons avec leurs Répons. Nous avons sous les yeux l'édition en un volume avec fascicules : c'est celle-là que nous allons présenter.

Elle est du même type général que les éditions du P. Hugueny et du P. Roguet : un volume central avec fascicules mobiles : mais ici il n'y a en tout que huit fascicules.

Le volume relié contient tout le Bréviaire, *sauf* les *leçons* des matines *et leurs répons.* Il peut donc servir de diurnal ; mais il a de plus : 1° l'*Ordinarium* et 2° le *Psalterium,* l'un et l'autre au complet, y compris les *psaumes* des matines pour tous les jours de la semaine. Vient ensuite le Propre du Temps (p. 333-468), puis le *Propre* des Saints de toute l'année (p. 470-667), le *Commun* des Saints (p. 693 - 810), suivi de l'*Office des morts,* des grandes Litanies et des Tables (693-868). Jusqu'ici, aucune Leçon ni aucun Répons (sauf à l'Office des morts). Mais après les *Tables* finales commence une sorte de Supplément muni d'une pagination spéciale (avec astérisque) qui donne avec leurs Répons, *toutes les Leçons du* COMMUM des Saints pour les trois Nocturnes, dans le même ordre que nos bréviaires (p. 1*-111*), puis les Homélies *sans leurs répons* du VIIIe au dernier dimanche après la Pentecôte (p. 112*-143*).

Quant aux huit fascicules, ils forment deux groupes de quatre. Le premier groupe contient les *Leçons,* avec Répons, du *Propre du Temps,* chaque fascicule correspondant exactement à la division usuelle du Bréviaire en quatre tomes. Les quatre autres fascicules donnent, pour les mêmes périodes de l'année, les *Leçons,* avec Répons, du *Propre des Saints,* sans *aucun Psaume.*

Dans une telle distribution du Bréviaire, les renvois sont nécessairement assez fréquents. On y a remédié le plus possible, surtout dans le volume central. Les *Psalmi Horarum pro festis* sont placés au début du Commun. Un certain nombre de textes plus usuels (16 p.) sont imprimés avant l'Ordinarium ; 17 feuillets mobiles, de couleur différente, dispensent fréquemment de recourir à l'*Ordinarium* ou au Commun. Il faut noter aussi que quelquefois, lorsque les nocturnes ont des *antiennes propres,* les psaumes sont reproduits intégralement après chaque antienne (exemple 29 sept., S. Michel) ; mais ce n'est pas toujours (exemple : Fête du Christ-Roi, il faut aller chercher dans le Psautier les neuf psaumes de Matines à neuf pages différentes).

Les Psaumes ne sont pas imprimés sur deux colonnes; cette disposition permet de rendre plus sensible le rythme poétique. Il en est de même pour les Leçons. Le papier fin et solide, les caractères bien lisibles, la mise en page très soignée sont des qualités auxquelles l'éditeur nous a habitués. Ajoutons que sur demande les Propres diocésains peuvent être incorporés aux quatre fascicules du Propre du Temps : ils sont facturés en plus.

Pour les prix *actuels,* demander à l'éditeur son prospectus détaillé.

Charles KOCH. — Le Test de l'Arbre. Traduit de l'allemand par Emile MARMY et Henry NIEL. — (14×19), 444 p., 1.950 fr. Collection « Animus et Anima ». — Lyon, Vitte, 1958.

Depuis une quinzaine d'années, quelques rares articles, dans des revues spécialisées, ont signalé aux psychologues français l'intérêt surprenant que présente un dessin d'arbre pour le diagnostic psychologique. La simplicité de l'épreuve était séduisante. Mais ceux qui la tentaient demeuraient embarrassés pour son interprétation objective.

Nos confrères Emile Marmy et Henri Niel, professeurs aux Facultés catholiques de Lyon, publient une traduction française du test de Koch et de sa technique d'interprétation. Ils ont réussi la prouesse, grâce à la bienveillance de l'auteur, qui vient malheureusement de mourir, de présenter un texte plus riche que la dernière édition allemande.

Mise au point, au cours de longues années de patience, l'épreuve de l'arbre a aujourd'hui la valeur d'un test de développement de l'intelligence, en même temps que d'un test projectif de certains traits affectifs et caractériel. On appréciera la prudence et la modestie de l'auteur et son scrupule d'honnêteté à n'admettre que les significations dûment contrôlées par lui et par d'autres. L. BARBEY.

IN MEMORIAM

Mgr Hervé, l'auteur du *Manuel de théologie dogmatique* bien connu de nos lecteurs, est mort à St-Brieuc, le 23 octobre dernier. Né à Pleudihen le 26 novembre 1881, prêtre le 16 juillet 1905, directeur au Grand Séminaire le 30 avril 1907, chanoine honoraire le 29 janvier 1924, Supérieur le 12 juillet 1936, Prélat de S. S. le 4 septembre 1952.

Parlant du *Manuel,* S. Exc. Mgr l'évêque de St-Brieuc s'est exprimé en ces termes : « Depuis 1926, les éditions se sont rapidement succédées, au point qu'aujourd'hui, plus de cinquante mille manuels ont été imprimés. Revoir continuellement les éditions, les tenir à jour, indiquer les décisions récentes de Rome et les études nouvellement parues dans le monde, lui imposait un continuel travail. Et l'on est stupéfait des abondantes lectures que ceci supposait, quand on lit les listes bibliographiques des ouvrages qu'il signalait et parfois résumait, en formules brèves, montrant les mérites, les insuffisances ou les erreurs de chacun.

Sans doute la méthode théologique suivi par Mgr Hervé est plus spéculative que scripturaire ou historique. Mais cette spéculation ne s'arrête pas à un conformisme doctrinal qu'on accepterait les yeux fermés.

Partant de la révélation divine qui assure et légitime notre foi, de l'autorité de l'Eglise à qui Dieu a confié la transmission et l'interprétation de son message, du caractère infaillible que l'assistance du Saint-Esprit confère à ses graves décisions, — Mgr Hervé en déduisait son enseignement. »

Enseignement d'une sûreté parfaite et c'est à ce titre que l'*Ami* — dont Mgr Hervé appréciait le jugement — a toujours recommandé l'œuvre du savant professeur, pour qui nos confrères voudront avoir un souvenir à la Sainte Messe.

IMPRIMATUR
Lingonis, die 24 martii 1959
G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : C. GAILDRAUD

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)